

Antrópica

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

DOSSIER

EL CORPUS ETNOLÓGICO DE MARX



Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Año 8, vol. 8, núm. 16 julio-diciembre 2022. Dossier



Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades es una revista científica de ciencias sociales y humanidades en formato digital, semestral, fundada por estudiantes y profesores de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán. El primer número apareció en 2015.

La publicación está dirigida a toda la comunidad científica y académica: estudiantes, profesores docentes, investigadoras e investigadores de los campos de la Antropología, Arqueología, Ciencias Políticas, Comunicación Social, Derecho, Economía, Filosofía, Historia, Literatura, Psicología y Sociología. La revista recibirá colaboraciones originales e inéditas, escritas en idioma español y que no estén siendo postuladas de forma simultánea en otras publicaciones, revistas u órganos editoriales.

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, en afán de fomentar el intercambio global del conocimiento y las ideas, permite el acceso a sus contenidos (tanto de texto como visuales) sea para descargar, leer, copiar, imprimir y consultar. En caso de emplearse o reproducirse de forma total o parcial algún contenido, es obligatorio citar su procedencia y respetar los derechos de autor.

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades es una publicación gratuita y no cobra cuotas por la publicación de sus artículos.

Es una publicación arbitrada, dictaminada por pares ciegos e indexada. Integra el índice Latindex

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán.

ISSN: 2448-5241

Sitio web: www.antropica.com.mx

Email: revista.antropica@gmail.com

Información legal

ANTRÓPICA. REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES, año 8, vol. 8, núm. 16, julio-diciembre 2022 es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma de Yucatán, México a través de la Facultad de Ciencias Antropológicas. Km. 1 Carretera Mérida-Tizimín, Cholul, C.P. 97305, Apartado Postal 1405, Correo Centro, Mérida, Yucatán. Tel.: +52 (999) 930 0090 Ext. 2118 <http://www.antropologia.uady.mx/revista/antropica/antropica.php>. Editores responsables: Gabriel Angelotti Pasteur. Número de reserva de derechos al uso exclusivo: 04-2018- 113011041100-203, ISSN 2448-5241, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización, Rodrigo Vences Nava. Facultad de Ciencias Antropológicas., Km. 1 Carretera Mérida- Tizimín, Cholul, C.P. 97305. Fecha de última modificación, 29 de junio de 2022.

Transparencia

Los materiales e insumos necesarios para el proceso de trabajo y publicación (fotocopias, impresiones y papeles) y los mobiliarios (escritorio, teléfono, conexión a internet) son provistos por la UADY y la Facultad de Ciencias Antropológicas. Mientras que los electrónicos (computadoras, escáner, impresora, grabadoras digitales, proyector digital, cámaras de videograbación, cámaras fotográficas, trípodes y otros accesorios) fueron adquiridos en proyectos financiados por PRODEP (Secretaría de Educación Pública) y CONACYT, en convocatorias distintas; estando todos ellos inventariados y resguardados por la UADY.

Además, la UADY brinda apoyo legal (mediante el departamento jurídico) y se responsabiliza por el pago para la renovación del nombre de la publicación ante INDEAUTOR. Mientras que la Facultad de Ciencias Antropológicas respalda técnicamente (mediante el departamento de computación) y aporta para el pago de la página web. Cualquier otro gasto adicional que pueda presentarse, en particular relacionados con la promoción y difusión de la publicación, pueden ser solventados por los integrantes del equipo técnico o el Director de la publicación.

Lo señalado resulta suficiente para que podamos publicar dos números anuales en el formato digital. Es importante señalar que **Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades** no posee cuenta bancaria ni está interesada en recibir financiamiento externo o apoyo económico de empresas, fundaciones, gobiernos o particulares.



Ilustración de la portada

La obra de la portada se titula “Danza del Amanecer”, acrílico sobre lienzo y pertenece al artista plástico mexicano Curiot Tlalpozotl.

contacto: info@curiot.net

DIRECTORIO

Universidad Autónoma de Yucatán

Dr. José de Jesús Williams

Rector

Facultad de Ciencias Antropológicas

Dra. Rocío Leticia Cortés Campos

Directora

Gabriel Angelotti Pasteur (UADY)

Dirección editorial

COMITÉ EDITORIAL

Dr. Frausto Oscar Martínez

Universidad de Quintana Roo, Quintana Roo

Dra. Paola Peniche Moreno

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Unidad Peninsular, CIESAS. Mérida, Yucatán. México.

Dr. Jesús Lizama

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Unidad Peninsular, CIESAS. Mérida, Yucatán. México.

Dr. David de Ángel García

Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional
Autónoma de México (CEPHCIS), Mérida, Yucatán. México

Dr. Marco Calderón Mólgora

El Colegio de Michoacán (COLMICH), Zamora, Michoacán. México

Dra. Ella Fanny Quintal Avilés

Centro Yucatán del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Mérida, Yucatán. México

Dra. Margarita Rosales González

Centro Yucatán del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Yucatán. México

Dr. Luis Escala Rabadán

El Colegio de la Frontera Norte (COLEF), Tijuana, Baja California. México

Dr. Guillermo Alonso Meneses

El Colegio de la Frontera Norte (COLEF), Tijuana, Baja California. México

Dr. Carlos Welsh Rodríguez

Universidad Veracruzana. Departamento Centro de Ciencias de la Tierra. México.

COMITÉ ASESOR

Dra. Silvia Valiente

Instituto Regional de Estudios Socio-culturales- IRES; CONICET.
Universidad Nacional de Catamarca (UNCA). Argentina

Dr. Luis Alberto Suárez Rojas

Departamento de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), Lima, Perú.

Dra. Edna M. Rodríguez Gaviria

Institución Universitaria Colegio Mayor de Antioquia. Colombia

Mtra. Gracia Violeta Ross Quiroga

Red Nacional de Personas con VIH en Bolivia (REDBOL), Bolivia

Dr. Jaime Andrés González González

Centro de Educación y Cultura Americana (CECA), Santiago, Chile.

Dr. Luis Vázquez León

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Unidad Regional Occidente (CIESAS). Jalisco. México.

Dra. Inés Cortés Campos

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Unidad Peninsular (CIESAS). Mérida, Yucatán. México

Dr. Enrique Rodríguez Balam

Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional
Autónoma de México (CEPHCIS). Mérida, Yucatán.

Dr. Jesús Solís Cruz

Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. México

Dr. Joel Francis Audefroy

Instituto Politécnico Nacional. México.

Dr. Raymundo Padilla Lozoya

Universidad de Colima, Facultad de Letras y Comunicación,
Licenciatura en Periodismo. Colima.

Dra. Lourdes Romo Aguilar

El Colegio de la Frontera Norte. Sede Ciudad Juárez (COLEF),
Chihuahua. México.

Dr. Juan Manuel Rodríguez Esteves

El Colegio de la Frontera Norte (COLEF), Tijuana, Baja California. México.

Dra. Vanessa Vázquez Sánchez

Museo Antropológico Montané, Facultad de Biología, Universidad de La Habana

Dr. Armando Rangel Rivero

Museo Antropológico Montané, Facultad de Biología, Universidad de La Habana

ASISTENTE

Naim Elías Sánchez Aguayo

Universidad Autónoma de Yucatán

EDITORES DE PRODUCCIÓN

Aurora Euan Couoh

Universidad Autónoma de Yucatán

Mtro. Gonzalo Rosado García

Universidad Autónoma de Yucatán

Mtro. Rodrigo Vences Nava

Universidad Autónoma de Yucatán

Daniel Osvaldo Díaz Medina

Universidad Autónoma de Yucatán

ÍNDICE

2022
JULIO - DICIEMBRE

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades
Año 8, Vol. 8, Núm. 16 | ISSN:2448-5241

Carta editorial, índice y datos legales

11

AGRADECIMIENTOS y otras lamentaciones
por Gabriel Angelotti Pasteur

Artículos académicos

15

El Ser estetizado: *mythos*, arte y esferas en Peter Sloterdijk
The aestheticized Being: mythos, art and spheres in Peter Sloterdijk
por Leopoldo Tillería Aqueveque

35

La problemática del Chagas en México: una revisión de los aspectos socioeconómicos y culturales en la literatura
The Chagas problem in Mexico: a review on the socioeconomic and cultural aspects in the literature
por Alba Valdez Tah

65

Producción y tecnología alfarera durante los Períodos Bagaces (300-800 d.C.) y Sapoá (800-1350 d.C.) en el volcán Rincón de la Vieja, noroeste de Costa Rica
Pottery production and technology during the Bagaces (300-800 AD) and Sapoá (800-1350 AD) Periods at the Rincón de la Vieja volcano, northwestern Costa Rica
por Fernando Camacho Mora y Jeffrey Peytrequín Gómez

93

La importancia del contexto histórico para las bildungsroman femeninas, una aproximación a la novela *La Plaza del Diamante* de Mercè Rodoreda
The importance of historical context for female bildungsroman, an approach to the novel La Plaza del Diamante by Mercè Rodoreda
por Vanessa Estefanía Rico Lara

113

Cultura política y ciudadanía en el municipio de Tepetlán, Veracruz. Un acercamiento socioantropológico
Political culture and citizenship in the municipality of Tepetlán, Veracruz. A sociological and anthropological approach
por Jesús Paulino Pérez Sangabriel

139

Propuesta transdisciplinaria para abordar el estudio del chile (*Capsicum spp.*) en México desde las ciencias antropológicas
*Transdisciplinary proposal to approach the study of chiles (*Capsicum spp.*) in Mexico from the anthropological sciences*
por Araceli Aguilar Meléndez, María Antonia Aguilar Pérez, Ayulia Starenka Güemes Báez, Cristina María Millán Vásquez, Eduardo Ponce Alonso y Violeta Vázquez Campa

Dossier

171

Presentación Dossier:

El corpus etnológico de Marx: perspectivas, debates y vigencias

Marx's ethnological corpus: perspectives, debates and validity

por Andrés Fábregas Puig y Edgars Martínez Navarrete

179

Lawrence Krader en México

Lawrence Krader in Mexico

por Andrés Fábregas Puig

197

América Latina en el espejo irlandés: notas sobre el anticolonialismo de Marx

Latin America in the Irish Mirror: Notes on Marx's Anti-Colonialism

por Perla Valero

219

Marx, las comunidades y la aleatoriedad en la historia

Marx, communities and randomness in the history

por Álvaro García Linera

241

Una reevaluación de los Cuadernos antropológicos de Marx

A reappraisal of Marx's Ethnological notebooks

por Marcello Musto

253

El viejo Marx y las notas etnológicas en la historia de la antropología y las teorías de la historia

The old Marx and the ethnological notes in the history of anthropology and theories of history

por Fernando Huesca Ramón

283

Marx con Morgan: La vía mexicana hacia la comuna

Marx with Morgan: The Mexican Road Toward the Commune

por Bruno Bosteels



Presentación Dossier: El corpus etnológico de Marx: perspectivas, debates y vigencias

Marx's ethnological corpus: perspectives, debates and validity

Andrés Fábregas Puig CIESAS – Occidente (México)

Edgars Martínez Navarrete CIESAS – CDMX (México)

<https://orcid.org/0000-0002-8696-3574> afabregas@ciesas.edu.mx

<https://orcid.org/0000-0002-2510-7627> edgarsmartinez@gmail.com

La relación entre la obra de Marx y la antropología dista mucho de constituir un campo acabado. Durante la última década, nuevas investigaciones¹ y traducciones de manuscritos desconocidos del pensador alemán (Musto, 2020; Marx, 2018; Patterson, 2014) han reimpulsado el debate sobre la centralidad que el análisis etnológico pudo tener en el pensamiento de Marx. De esta manera, en el presente dossier invitamos a reflexionar sobre estos debates abiertos que, en nuestro contexto, fueron detonados por la brillante contribución de antropólogos como Lawrence Krader, figura central en el conocimiento que hoy contamos sobre los análisis etnológicos del intelectual alemán.

Dentro de lo que podemos denominar como el corpus etnológico de Marx se encuentran distintos manuscritos, correspondencias, cuadernos de apuntes, transcripciones y notas, entre otros materiales, los cuales manifiestan la preocupación del genio de Tréveris por diversas formas organizativas de las sociedades humanas más allá de los núcleos industriales. A la vez, demuestran el proceso teórico de Marx, siempre dinámico, que fue transcurriendo, según Lawrence Krader, de una antropología filosófica a una etnología empírica y materialista. Lamentablemente, estos materiales fueron publicados de manera tardía y fragmentada, y sus traducciones al español recién salieron a la luz durante las últimas décadas del siglo XX, cuestión que significó una ausencia insustituible para el desarrollo de la antropología hispanoamericana.

Un primer acercamiento etnológico concluyente², Marx lo realiza en los *Grundrisse*, manuscritos redactados entre 1857 y 1858 como laboratorios

1 Nuevos aportes sobre la cuestión colonial en Marx y los marxismos, se pueden revisar en el número 7 (vol. 3) de *Pacha. Revista de estudios contemporáneos del Sur Global*, el cual se encuentra en digital (<https://revistapacha.religacion.com/index.php/about/issue/view/7>).

2 Es posible establecer que los primeros acercamientos etnológicos de Marx se producen, en términos teóricos, durante la década de 1840 en textos como los *Manuscritos de París* de 1844 y en *La ideología alemana* de 1845. Este último, obedece más bien a textos de preparación que a una obra acabada.

teóricos para obras posteriores como *El Capital*. Específicamente en la sección llamada *Formas que preceden a la producción capitalista* este se ocupa de trazar sus análisis sobre el problema de la historicidad de las condiciones objetivas del trabajo y en torno a las lógicas internas de distintas modalidades de propiedad en las sociedades que antecedieron al modo de producción capitalista (Marx, 1982). De esta forma, van a transcurrir más de dos décadas en las que Marx extiende esta preocupación etnológica e histórica, la cual se agudiza hacia el final de su vida desechando las visiones unilineales tan caras al evolucionismo de su época y afinando, de forma coherente a su praxis, una demoledora crítica al colonialismo imperante (Díaz Polanco, 1977; Kohan, 2019; Pérez Ochoa, 2022).

Entre 1879 y 1882, mientras preparaba el tercer tomo de *El Capital*, Marx dedicó gran parte de su tiempo a la comprensión de fenómenos socio-históricos, económicos y culturales que hasta ese entonces constituían un campo exclusivo de antropólogos, cronistas e historiadores. Así, en 1879, Maxim Kovalevsky, historiador y antropólogo ruso, obsequió a Marx un libro de su autoría donde estudiaba la propiedad de la tierra en América Latina bajo el dominio español, en la India durante las invasiones de diversos pueblos asiáticos, pero principalmente de las conquistas inglesas, y en la Argelia colonizada por los árabes y, luego, por los franceses. De los comentarios, anotaciones y críticas a este libro nace el manuscrito que conocemos como *El cuaderno Kovalevsky*, compilado en inglés de manera inacabada durante 1975 por Lawrence Krader y recientemente traducido al español en Bolivia de forma íntegra (2018).

Tales preocupaciones se profundizan en 1881, año en el que Marx responde a las críticas y observaciones sobre la comuna rural rusa elaboradas por la revolucionaria Vera Zasúlich. Tal respuesta, que en definitiva corresponde a un borrador-manuscrito publicado en español con el nombre de *Escritos sobre Rusia* (1980), constituye un aporte fundamental para comprender que el desarrollo y la abolición del capitalismo están lejos de ser procesos teleológicos y unilineales, por el contrario, en su interpretación y transformación, según Marx, deben atenderse las condiciones particulares y concretas de las regiones analizadas. Lo cual ratifica que la visión multilineal de Marx es una característica de su planteamiento y no un apunte circunstancial.

Los apuntes etnológicos de Marx, compilados y trabajados por Lawrence Krader en 1972, y traducidos al español en 1988, quizá han significado la obra con mayor impacto en la antropología Iberoamericana. Se trata de cuadernos de lectura anotados por Marx durante 1880 y 1882, en los cuales discute las investigaciones de antropólogos británicos y estadounidenses sobre las llamadas “sociedades antiguas”. De esta forma, en un primer cuaderno el pensador alemán se ocupa de los planteamientos evolucionistas de autores como John Budd Phear, Henry Summer Maine y Lewis Henry Morgan, apuntes que, en el caso de este último, fueron ocu-



pados por Friedrich Engels para escribir su famosa obra *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. En un segundo cuaderno, Marx estudia la obra de John Lubbock, particularmente su libro *Los orígenes de la civilización*.

El contenido de los cuadernos de notas etnológicas de Marx fue analizado en México por el propio Lawrence Krader, durante los seminarios que dictó en el CIS-INAH (actual CIESAS), en la Casa Chata situada en Tlalpan, en el antiguo Distrito Federal, hoy Ciudad de México, durante el verano del año de 1977. Dicha presencia de Krader obedecía a una invitación que le hiciera Ángel Palerm, a la sazón Director General de la institución. Krader llegaba a México con el antecedente de haberse publicado en la revista *Nueva Antropología* su texto “Marx como etnólogo” (1975) en traducción al castellano de Andrés Fábregas Puig. La recepción de Krader fue importante por parte de un amplio sector de los antropólogos mexicanos. Sus charlas analíticas en la Casa Chata fueron muy concurridas y dieron la oportunidad a los antropólogos y antropólogas de México, de conocer de manera directa de su autor, el análisis que Krader hizo del “Marx etnólogo”. Esta presencia de Krader en aquellos años en México, sin duda, contribuyó de manera definitiva a una nueva lectura de Marx y a que se abrieran nuevas líneas de investigación en México, enriqueciendo de manera notable las temáticas y los contenidos teóricos de la antropología en el país.

La traducción al castellano del texto de Krader, “Marx as Ethnologist”, publicado originalmente en la revista *Transactions of the New York Academy of Sciences* (1973) suscitó el interés de los antropólogos en varios países de América Latina, incluyendo a Cuba. Si en los países del conjunto latinoamericano se conoció a un Marx interesado en las problemáticas que se trabajan en antropología, es indudable la importancia del texto de Krader con el que se inició una nueva forma de leer al pensador de Tréveris.

Con lo anterior en mente, detallemos la organización del número. Los textos publicados a continuación están escritos por reconocidos estudiosos de la obra de Marx. Cada uno de los ensayos aborda problemáticas que fueron tratadas por Marx en diferentes laboratorios de su proceso intelectual: bien a través de escritos para publicarse, bien en otro tipo de apuntes como notas de lectura o respuestas a correspondencia que Marx sostenía con amigos o simpatizantes.

En países como México, en particular, y de América Latina en general, la llamada cuestión campesina suscitó intensas y largas discordias entre los grupos marxistas, tanto en académicos como en militantes. En México, estos debates marcaron la segunda mitad de la década de los años 1960 y hasta la primera mitad de los 1980. En su texto, Álvaro García Linera analiza a profundidad la importancia que en la obra de Marx tiene la discusión en torno a las comunidades agrarias. En referencia a esta compleja problemática, el autor discute a un Marx que nada



tiene de unilineal pero cuyos planteamientos referentes a las comunidades agrarias mucho tienen que decir en África, Asia y América Latina. En breve, el texto de García Linera llama la atención hacia la repercusión política que en el llamado “tercer mundo” tiene la discusión acerca del papel del campesinado en el cambio social. Apoyado en una notable erudición y conocimiento no sólo de la obra de Marx sino del corpus bibliográfico marxista, Álvaro García demuestra la falacia de ejercer un dogmatismo marxista, para afirmar que el aporte de Marx reside en su propuesta de cómo organizar la información, en la forma de jerarquizar los datos, en la claridad para especificar los temas que explican a una particular realidad y, en suma, en la forma en que Marx aborda a la historia.

El dossier continúa con un texto de Marcello Musto reevaluando las notas etnológicas de Marx. De nuevo, resalta la importancia de la antropología en las reflexiones de Marx durante los años finales de su vida. Musto no duda en señalar, en coincidencia con otros autores, la importancia para Marx del libro *La sociedad antigua* escrito por Lewis Henry Morgan. Son especialmente valiosas las observaciones de cómo Marx venía analizando a las formaciones socioeconómicas del pasado, en textos clásicos como los *Grundrisse* y otros. Así que en sus notas etnológicas -escribe el autor- Marx actualiza su planteamiento sobre una complejidad como la implicada en la propiedad comunal de la tierra y el desarrollo del trabajo en ese contexto. Bien escribe Marcello Musto que la preocupación de Marx por la antropología rebasa la sola curiosidad intelectual para abordar la importancia teórica de la misma y sus repercusiones políticas. A Marx le preocupaba la sucesión de modos de producción, señala el autor, como un tema vital para plantear la transformación social hacia una organización comunista. Este planteamiento de Musto reviste la importancia de sugerir una relectura de las notas etnológicas de Marx desde las perspectivas actuales pensando, precisamente, en los cambios políticos, en las transformaciones sociales posibles, en la posibilidad de desterrar las desigualdades sociales que agobian a la humanidad.

Por su parte, Bruno Bosteels escribe acerca de la importancia que para Marx significó la lectura de la obra de Lewis Henry Morgan, no sólo para consolidar una perspectiva multilineal de la historia, sino de ver en la particular historia de México, la posibilidad de una revolución apoyada en la comunidad agraria, tal como sucedió en el caso de la lucha campesina liderada por Emiliano Zapata. Es muy sugerente la visión que propone Bosteels de cómo influyó la historia de México en un Marx que observa la viabilidad de una lucha revolucionaria a partir de la comunidad campesina como comuna. Es decir, el autor llama la atención a la comprensión que Marx logra del vínculo entre la comunidad como contexto de la reproducción social y la comuna como forma política que adopta expresiones particulares de acuerdo a las condiciones específicas en que se encuentra. Esta llamada de atención sitúa a los textos que Marx escribió durante los años finales



de su vida, como aportes con un notable potencial político para América Latina en general y para México en particular. Más aún, la comprensión de la historia profunda de México -dice Bosteels- es también una vía contra la ortodoxia, contra una lectura acartonada de Marx. Importante por demás esta aseveración, apoyada en una extensa y erudita discusión de la cuestión de la comunidad, lo que llevó a Marx a un cambio paradigmático y a afianzar una visión multilineal compleja que admite variantes, saltos, retrocesos, en una palabra, la importancia de los contextos concretos. Pero además lo anterior no sólo conduce a admitir la importancia de la antropología en los escritos de Marx, sino el que precisamente por ello, lograra cambiar de paradigma, como el que señala Bosteels.

En el texto escrito por Andrés Fábregas se describe la importancia del seminario que dictó Lawrence Krader en la Ciudad de México en 1977. En el verano de ese año, aún no se publicaba la versión en castellano de las notas etnológicas de Marx y sólo se conocía en México la traducción del texto de Krader “Marx como etnólogo” publicado en la revista *Nueva Antropología*. Fábregas describe y comenta el ambiente intelectual en el que se desarrolló el seminario, su influencia posterior en la antropología de México y la importancia de las discusiones entre Ángel Palerm y Lawrence Krader durante aquel verano. En ese contexto, resalta la importancia del examen del llamado modo asiático de producción y la propia discusión del concepto de modo de producción como un instrumento analítico para periodizar la historia. Además, Fábregas resalta la importancia de la propuesta de Krader, expresada durante el seminario, de abandonar el apelativo “modo asiático de producción” y sustituirlo por el de “modo comunal-social de producción”.

A su vez, el texto de Perla Patricia Valero discute la importancia del caso irlandés para entender la posición de Marx respecto al nacionalismo y al colonialismo. En forma por demás original, Valero establece una relación entre la visión de Marx sobre Irlanda con la imposición del colonialismo en lo que es actualmente América Latina y El Caribe. Más aún, la autora logra situar al pensamiento de Marx deslindándolo del eurocentrismo que no pocos autores le han atribuido. La cita de Engels al inicio del texto es importante en sí misma, pero también prueba la intensa discusión que acerca del nacionalismo y el colonialismo se había entablado entre ambos amigos. Valero acierta en demostrar que Marx superó el etnocentrismo además de sembrar las bases del anti imperialismo y proveer a las ciencias sociales con un planteamiento para entender el hecho colonial. No menos útiles son las referencias de la autora a una amplia bibliografía que sitúa la problemática de Latinoamérica y el Caribe en la perspectiva marxista. Además, es otro acierto enfatizar la importancia de los textos que Marx publicó en calidad de periodista.



El viejo Marx, la antropología y las teorías de la historia es la temática de la que escribe Fernando Huesca Ramón. En un texto, que cierra el número, en el que se discute la complejidad de un conjunto conceptual que reúne las nociones de idealismo, humanidad, historicismo o materialismo, Huesca revisa las bases filosóficas de las teorías de la cultura. La bibliografía analizada es abundante mostrando al lector la variedad conceptual desde la que el autor discute el tema de su ensayo y la complejidad del mismo. También muestra la vastedad de la obra de Marx y las relaciones que, por ello mismo, es posible trazar entre lo que escribió el genio de Tréveris, la filosofía y las ciencias sociales en general.

Deseamos que este dossier contribuya a consolidar el creciente interés en la obra de Marx, después de un largo paréntesis provocado por la disolución de la Unión Soviética, la caída del Muro de Berlín y el triunfalismo del llamado neo liberalismo. Todo ello desterró la obra de Marx de las librerías y las aulas universitarias. Este dossier quiere contribuir a una relectura de Marx al tiempo que se amplían los horizontes del cambio social en el mundo actual. ☸



Rerefencias

DÍAZ POLANCO, HÉCTOR (1977). “Morgan y el evolucionismo”. *Nueva Antropología*, vol. II (7), pp. 5-38.

KOHAN, NÉSTOR (2019). “Marxismo, cuestión nacional y problema colonial (A 100 años de la Internacional Comunista)” [Ponencia en papel]. XXIII Seminario Internacional *Los partidos y una nueva sociedad*, Partido del Trabajo, México.

KRADER, LAWRENCE (1973). “Marx as Ethnologist”. *Transactions of the New York Academy of Sciences*, vol. 35 (4), pp. 304-314.

_____(1975). “Marx como etnólogo”. *Nueva Antropología*, vol. I (2), pp. 3-21.

_____(1988). *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*. Madrid: Siglo XXI/ Pablo Iglesias.

MARX, KARL (1982). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. (Grundrisse) 1857-1858* [Vol. 1]. México: Siglo XXI.

_____(2018). *Comunidad, nacionalismos y capital*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

MARX, KARL y FRIEDRICH ENGELS (1980). *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rural rusa*. México: Pasado y Presente.

MUSTO, MARCELLO (2020). *Karl Marx, 1881-1883: el último viaje del Moro*. México: Siglo XXI.

PATTERSON, THOMAS. C. (2014). *Karl Marx, antropólogo*. Barcelona: Bellaterra.

PÉREZ OCHOA, M. FERNANDA (2022). “La recepción etnológica de Marx: del evolucionismo antropológico a la crítica del sistema colonial”. *Pacha. Revista de estudios contemporáneos del Sur Global*, vol. 3 (7), e21093.





Lawrence Krader en México

Lawrence Krader in Mexico

Andrés Fábregas Puig

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (México)

<https://orcid.org/0000-0002-8696-3574>

afabregas@ciesas.edu.mx

Recibido: 10 de febrero de 2022.

Aprobado: 10 de mayo de 2022.

Resumen

En el verano de 1977, Lawrence Krader estuvo en México invitado por Ángel Palerm para dictar un Seminario en el Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia, actual CIESAS. El texto “Lawrence Krader en México” presenta una reflexión amplia acerca de la importancia de la presencia de Krader en el país y los aportes que resultaron no sólo de su propuesta de una nueva lectura de Marx sino en la discusión de las convergencias entre la antropología y el marxismo.

Palabras clave: Krader, Marxismo, Palerm

Summary

During the summer of 1977, Lawrence Krader was in Mexico attending an invitation from Ángel Palerm, to dictate a seminar in the Center of High Investigations of the National Institute of Anthropology, the CIESAS of today. The text “Lawrence Krader in Mexico” is a wide reflection about Krader’s inputs not only about a new reading of Marx’ writings but also on the convergences between marxism and anthropology.

Keywords: Krader, Marxismo, Palerm

Introducción

Una tarde a principios del año de 1975, después de una sesión en el Seminario dirigido por Ángel Palerm en la Escuela de Graduados de la Universidad Iberoamericana en la Ciudad de México, como era la costumbre, nos dirigimos maestro y estudiantes al llamado “café blanco” (debido al color del piso) para seguir de manera informal las conversaciones acerca de las temáticas surgidas en el aula, además de comentar otros sucesos del país e internacionales. Palerm llevaba consigo un ejemplar de la revista de la academia de ciencias de Nueva York en el que se publicó un texto de Lawrence Krader titulado “Marx as Ethnologist” (Krader: 1973). Poniendo en mis manos dicho texto, Palerm me indicó que lo tradujera y que el autor era un antropólogo norteamericano, amigo suyo, que no tardaría en hacer más revelaciones acerca de textos desconocidos de Marx que estaban relacionados con la antropología.

Fue esa la vez primera en México que escuchamos de Lawrence Krader y de su trabajo en pro de demostrar que Marx se había interesado en un tipo de problemas que en la actualidad trabajamos los antropólogos. Mi traducción del texto de Krader se publicó en la Revista *Nueva Antropología* que dirige Silvia Gómez-Tagle, con el título de “Marx como Etnólogo” (Krader: 1973), siendo la primera vez que en México se daba a conocer un texto del antropólogo norteamericano. En aquellos años de inicio de la segunda mitad de la década de 1970, los círculos marxistas en México discutían nociones como “ciencia burguesa”, la sucesión lineal de modos de producción, la certeza de que el socialismo llegaría más pronto que tarde al tiempo que un sector de los marxistas negaba con vehemencia que Marx se hubiese referido nunca a la antropología. En buena medida, el marxismo de los marxistas mexicanos se alimentaba de los libros publicados por la Academia de Ciencias de la Unión de Repúblicas Soviéticas Socialistas, que contenían, con frecuencia, textos sesgados. Fueron años también en que la discusión entre “campesinistas” y “descampesinistas” abarrotaba los auditorios en donde se llevaba a cabo.

La polémica alrededor del campesinado estuvo relacionada con temas complejos, pero sobre todo con el cambio en América Latina hacia la superación de la desigualdad social. Los marxistas en su mayoría situaban el énfasis en la lucha de clases, nombrando “etnicistas” a quienes pensaban que las reivindicaciones étnicas eran también relevantes en Latinoamérica. “Campesinistas” era un término usado para designar a quienes pensaban que el campesinado no se convertiría en proletariado en términos masivos, y que en América Latina eran una fuerza que había que tomar en cuenta en el planteamiento del cambio social. Una sociedad universal totalmente industrializada y urbanizada, sin entornos rurales, era improbable, afirmaban los “campesinistas”. El título del texto de Krader fue leído como una provocación por ese sector que negaba la preocupación de Marx



por las sociedades antiguas y por los campesinos. Los más obcecados insistían en que la antropología era una “ciencia burguesa” a la que Marx nunca se había acercado y que en el gran movimiento hacia la sociedad sin clases, los campesinos eran sencillamente seguidores del proletariado liberador. Estas afirmaciones tan temerarias eran resultado, además de las visiones dogmáticas de la obra de Marx, del desconocimiento de sus textos dedicados a estudiar a los “primitivos” según el vocabulario evolucionista y de las importantes opiniones que Marx le expresó a Vera Zasúlich acerca de la comunidad campesina en Rusia (Marx y Engels: 1980). El texto de Krader expone a un Marx preocupado por entender las primeras formas de organización social, los primeros contextos del trabajo, para analizar cómo se transformaron y dieron lugar a las sociedades desiguales.

En su texto, Krader habla de un Marx que estudió antropología además de leer a los autores considerados como etnólogos en el siglo XIX. Las interrogantes acerca de las sociedades desiguales, del colonialismo, de la expansión del capitalismo, pusieron a trabajar a Marx entorno a una problemática compleja, pero decisiva para entender la consolidación del capitalismo. Fue una problemática que también le preocupó a Federico Engels como lo expresa su libro *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, su texto más difundido. Es la misma problemática que atrajo la atención de Paul Kirchhoff, años antes de su inmersión en el difusionismo justo cuando propone el concepto de Mesoamérica. Kirchhoff escribió en un texto titulado “Los principios del clan en la sociedad humana” el siguiente párrafo:

El papel decisivo del clan en la historia humana más temprana, se manifiesta en el hecho de que su desaparición, como forma dominante de organización social, marca el final de toda una época histórica y el comienzo de otra: aquella dominada por las clases sociales y sus luchas. (Kirchhoff: 1976: 99).

En “Marx como etnólogo”, Krader anuncia la existencia de extensos comentarios de Marx a propósito de sus lecturas de autores como Phear, Maine, Morgan, Kovalevsky, a quienes leyó como etnólogos. Ciertamente el texto de Krader no abrió una discusión que ya estuvo presente en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) en México en los años de 1945-1955, como lo muestra el párrafo citado de Kirchhoff, uno de los fundadores de la ENAH. Pero la presencia de Krader en México ciertamente avivó la polémica introducida por Ángel Palerm en su curso de Introducción a la Teoría Etnológica dictado en la ENAH en 1966 (Palerm: 1966). En ese curso, y en el contexto de discutir a los evolucionismos, el lineal y el multilineal, Ángel Palerm habló de la importancia de revisar a Marx y reconocer las mutuas influencias entre el evolucionismo y el pensador alemán. Además, la erudición de Krader se desplegó en el Seminario dictado en la Casa Chata, no sólo en el conocimiento de la obra de Marx y Engels, sino de la antropología en general y de la etnología de Asia. Los argumentos de Krader estuvieron respaldados por una documentación exhaustiva sobre cada uno de los temas tratados.



Un verano con Lawrence Krader en Ciudad de México.

En el verano de 1977, Ángel Palerm invitó a Krader a dictar un curso precisamente sobre la compleja temática anunciada en el texto “Marx como Etnólogo”. El solo anuncio del curso despertó una expectativa notable, sobre todo en el ámbito de los antropólogos, pero también entre los círculos marxistas. Aquellos seminarios de verano ofrecidos por el Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CIS-INAH), la institución matriz del actual Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), se desarrollaban en la “Casa Chata”, localizada en lo que es actualmente la Alcaldía de Tlalpan en la Ciudad de México (CDMX).

La mañana en que Ángel Palerm presentó a Krader ante un numeroso público, se inició el que fuera el curso de verano más importante de los que se dictaron en aquellos memorables días en el CIS-INAH. Krader dictó su curso hablando un castellano “latinizado”. Por ejemplo, pronunciaba “pro forma” para decir “en la forma de”. En su presentación, Ángel Palerm asombró al público ante el historial intelectual de Krader, formado en el diálogo con pensadores de la importancia de Abraham Edel, Philip Wiener, Alfred Tarski, Rudolf Carnap, Franz Boas, Roman Jacobson, André Martinet, Karl Korsh. A esta lista de notables intelectuales se agrega a Karl Wittfogel de quien Lawrence Krader fue asistente en los años de 1948-1951. El diálogo de Krader con Korsh fue determinante en su visión del marxismo y en su actitud crítica hacia su antiguo maestro Karl Wittfogel, de quien dijo durante el Seminario que “cometió errores interesantes”.

En México, serían muy relevantes sus discusiones con Ángel Palerm en Cuernavaca en aquel verano de 1977, así como su diálogo con el público que acudió a escucharlo en la Casa Chata. En efecto, Ángel Palerm solía pasar los fines de semana en su casa de Cuernavaca, estado de Morelos, y en no pocas ocasiones invitó a Krader. Lo que discutieron con gran intensidad en esos diálogos fue, sobre todo, el concepto de Modo de Producción y el caso del llamado Modo de Producción Asiático. Palerm sostenía la opinión de la “articulación de Modos de Producción”, un planteamiento con el que Krader no concordó porque, de acuerdo con su lectura de Marx, esa visión confundía al concepto de Modo de Producción con el de Relaciones de Producción. Lo que si aceptaba Krader es que en un Modo de Producción podían existir, y de hecho existían, articulaciones de Relaciones de Producción diferentes a la dominante en una economía política concreta. Esta opinión de Krader es particularmente importante para comprender que el capitalismo al difundirse por el planeta, fue articulando a su propia lógica relaciones de producción que correspondían a los Modos de Producción que subordinaba. Para Krader está claro que el colonialismo es la forma en que el capitalismo se impuso a nivel planetario, universalizando la Historia.



En el contexto del Seminario de Verano, Krader describió *Los cuadernos de notas etnológicas de Karl Marx* (Marx: 1974), cuya versión al castellano se publicaría hasta 1988 por las editoriales Pablo Iglesias y Siglo XXI. De los amplios temas que Krader trató en aquel Seminario, el que llamó más la atención fue el del llamado “Modo Asiático de Producción”. El propio Ángel Palerm, en sus Seminarios en la Escuela de Graduados de la Universidad Iberoamericana (UIA), había tocado el tema, relacionándolo con el “evolucionismo multilíneal” propuesto por Julian Steward (Steward: 1955). Krader portaba consigo en su valija de libros de su autoría, el dedicado al Modo Asiático de Producción que publicó la editorial Vangourcum de Holanda en 1975. Quien acuda a ese libro tendrá un panorama de los amplios temas que Krader trató en el Seminario de Verano de 1977. La exposición de Krader se entablaba en medio de una amplia discusión entre los antropólogos en México acerca de la concepción de la evolución, de la unilinealidad universal en la sucesión de modos de producción que se le atribuía a Marx y a una corriente antropológica que se suponía arrancaba de Lewis Henry Morgan. Aunado a ello, Krader abordó sin tapujos la opinión de Karl Wittfogel de que el sistema soviético era una restauración del Modo Asiático de Producción (Wittfogel: 1950), analizando también la opinión de su antiguo mentor de que en dicho Modo de Producción el Estado es más fuerte que la Sociedad (Wittfogel: 1950).

Krader dedicó prácticamente todo el Seminario al examen del Modo Asiático de Producción en cuyo contexto analizó varios conceptos básicos del planteamiento general de Marx y propuso cambiar el concepto a Modo Comunal-Social de Producción. En las mencionadas discusiones entre Krader y Palerm en Cuernavaca, otro punto de desacuerdo fue el planteamiento de Wittfogel acerca de la restauración del Modo Asiático de Producción en la Unión de Repúblicas Soviéticas Socialistas, sobre todo, para caracterizar el período de Joseph Stalin. Difícil tema el anterior, en el que ambos antropólogos coincidían en rechazar y repudiar al período stalinista, que Krader se negaba a conceptualizar de la forma en que lo propuso Wittfogel, además de rechazar la opinión de este último de que Marx y Engels habían ocultado sus hallazgos sobre el Modo Asiático de Producción porque lo vieron muy similar al socialismo y sobre todo, al comunismo. Krader, durante el Seminario, dio a conocer la opinión de Marx y Engels sobre este caso, además de analizar con detalle los argumentos que ambos –Marx y Engels– expusieron acerca de la comuna rural rusa y la posibilidad que la misma planteaba de pasar al socialismo sin cubrir la etapa capitalista. En este sentido, Krader provocó una amplia discusión al afirmar que sólo existe una Historia Universal que no es más que la historia de la humanidad y su relación con la naturaleza. La unidad de esta historia, decía Krader agitando las manos, deviene de la acción del trabajo humano relacionada con la naturaleza, o lo que es lo mismo, “la historia de la producción, de la industria y de la ciencia” (Krader:



2018:13). En una palabra, dijo Krader, “la Historia es lo que hacemos los seres humanos”. Pienso que ese planteamiento sugiere la concepción de que la Cultura es el resultado de la inserción de fines humanos en la naturaleza. Y esa Historia es movimiento, aunque sea en forma enajenada, porque es la transformación de la naturaleza en Cultura. Esta es “la verdadera naturaleza antropológica de la Historia” (Krader: 2018:13).

Según Krader, a partir de la transformación de la “sociedad primitiva”, la llamada Sociedad Oriental es la primera forma de sociedad dividida en clase sociales, si bien no la primera forma de desigualdad social que aparece en la Historia, pero si en la que las clases sociales están claramente configuradas y delimitadas, en el contexto de una economía política particular y con la presencia del Estado. Al igual que el Capitalismo, el llamado Modo Asiático de Producción se localizó en todo el planeta, pero por razones diferentes al capitalismo. Su universalidad se explica porque es el resultado de la transformación de otra organización social planetaria: la basada en el parentesco. El proceso de descomposición de esta última, dio lugar a una formación social particular que Marx nombró Modo Asiático de Producción porque la descubrió estudiando a la India y al Oriente en general. Con claridad, en el Seminario de Verano, Krader opinó ante su expectante auditorio que tal nomenclatura es inaceptable debido a su connotación geográfica, y propuso sustituirla por Modo de Producción Comunal-Social. Además, en referencia a Wittfogel, Krader planteó que sostener esa nomenclatura geográfica equivalía a la aprobación del planteamiento de que la dictadura nace en Oriente mientras que la democracia es criatura de Occidente. Ello es una falacia como lo han demostrado, entre otros, Gabriel Said (Said: 2016). Más todavía, siguiendo el argumento de Krader, el planteamiento de que el Oriente es la cuna de la dictadura mientras que Europa Occidental lo es de la democracia, oculta el hecho de que la naturaleza del capitalismo lleva implícito al colonialismo, la concentración de la riqueza en pocas manos y la exclusión de millones de seres humanos de disfrutar de los resultados de su propio trabajo.

De acuerdo con el planteamiento de Krader, el Modo Asiático de Producción dio origen a varias líneas de cambio: en Europa Occidental, a la sucesión esclavismo-feudalismo-capitalismo. Pero fuera del ámbito de Europa Occidental, el Modo Asiático de Producción es superado en la Historia debido a la expansión colonial del capitalismo. En la página 136 de su *The Asiatic Mode of Production*, (Krader: 1975), Krader expone el diagrama que Marx tenía en mente de la Sucesión de Modos de Producción, acompañado de extensas notas. Ciertamente este planteamiento se apega a lo que el propio Marx planteó en sus escritos sobre el Oriente y sobre el colonialismo (Avineri: 1969) y Krader lo explicó ampliamente durante el Seminario. Además, este planteamiento fue uno de los que más se discutieron en el Seminario de Verano, debido a la extendida opinión en



aquellos años, de que Marx había planteado una sucesión universal de Modos de Producción que encadenaba al esclavismo-feudalismo-capitalismo-socialismo y de aquí, al comunismo. Krader derrumbó esta concepción haciendo gala de una erudición muy amplia no sólo en el conocimiento de la obra de Marx sino de la historia de Europa y del Oriente. Además, Krader planteó que la transformación del Modo Asiático de Producción fue posible porque el trabajo pasó de estar atado a la comunidad a un contexto de “libre pro forma” como lo es el “mercado libre de trabajo” en el capitalismo. La importancia de esta contribución de Krader es que sitúa al capitalismo en países como los de América Latina o El Caribe, como resultado del colonialismo. Dicho de otra manera, el capitalismo se difundió por el mundo a través del colonialismo. Ello implica que conforme avanzaba en acaparar territorios, el capitalismo incorporaba a su propia lógica a relaciones de producción muy diversas y a formas de propiedad variadas.

Desde el punto de vista de los planteamientos que se originaban en la Unión Soviética y que eran difundidos por la Academia de Ciencias de ese país, la opinión de Krader era inaceptable, porque ello querría decir que no hubo feudalismo en América y en otras partes del mundo como en China. Si el argumento de Krader se aceptaba, entonces ¿en dónde quedaba el planteamiento de una revolución burguesa que instauraba el capitalismo en todo el mundo? Y no sólo eso: sino también el importante aspecto del papel del proletariado en el cambio social del mundo contemporáneo. La respuesta de Krader es clara: el capitalismo se universalizó a través del colonialismo y los cambios sociales no siguen un mismo patrón, sino que se ajustan a las condiciones reales de cada contexto en el que se desenvuelve el conflicto entre quienes controlan la mediación de los medios de producción con los productores directos y el conjunto del trabajo social. Este fue un planteamiento que en México contribuyó a la comprensión de una periodificación histórica particular, propia del país. Por supuesto, Krader demostró con textos de Marx, que el concepto de Modo de Producción fue propuesto para periodizar la Historia, es decir, como un medio para distinguir épocas en el devenir de la Sociedad (Krader: 1975).

En ese sentido, la antigüedad de lo que es hoy México, estuvo caracterizada por una variante del Modo Asiático de Producción en coexistencia con relaciones de producción que son propias del parentesco, como lo ejemplifican los grupos nómadas al Norte de la Cuenca Lacustre del Centro de México, es decir, de la Huey Chichimeca Tlalpan o Gran Chichimeca. Justamente este había sido el planteamiento de Ángel Palerm, al insistir en la importancia de estudiar las obras públicas de la antigüedad, antes de imponerse el régimen colonial, y las relaciones tributarias entre campesinos y Estado en el Centro de México.

Dada la importancia del campesinado en los países de América Latina en general y en México en particular, resultó importante el planteamiento de Krader



acerca de la situación del trabajo comunitario, que a continuación expongo en forma resumida: la transformación del trabajo atado a la comunidad en trabajo social, la configuración de las clases sociales y el conflicto entre ellas, el desarrollo del intercambio, de la producción social y de la plusvalía, se configuran históricamente en el contexto del trabajo comunitario y de la propiedad común de la tierra. Esta es una contradicción entre forma y contenido. Es una contradicción entre lo formal y lo sustancial que se observa en las primeras configuraciones de la sociedad con economía política, dividida en clases y con Estado. Por supuesto, este planteamiento es válido para entender a las sociedades que en el momento en que llegan los castellanos en el siglo XVI, habitaban el territorio que actualmente es el Centro y Sur de México (es decir, el área cultural que Paul Kirchhoff llamó Mesoamérica) y su transformación a través de la imposición del régimen colonial. En aquel Seminario, Krader mostró que es importante, incluso necesario, articular a la discusión del Modo Comunal-Social de Producción con el colonialismo como el medio por el que el capitalismo se universalizó. En el modelo general del Modo Comunal-Social de producción, el trabajo está atado a la comunidad.

El productor directo lo es en cuanto miembro de una comunidad concreta. Es la comunidad como tal la que produce el excedente que le exige el Estado y que se cobra en forma de impuesto, lo que de paso, niega la existencia de un “modo tributario de producción”. De esta manera, en el contexto del trabajo comunitario inserto en la economía-política del Modo de Producción Comunal-Social, el productor directo produce para su propia reproducción y la de la comunidad en su conjunto por una parte, y por otra parte destina el excedente para reproducir a la clase social que está en control del Estado, además de las clases sociales que no participan directamente en la producción. En este tipo de comunidades, la agricultura se complementa con la artesanía configurando unidades de producción autosuficientes. Al reproducirse, este tipo de comunidades repiten el modelo sin introducir innovaciones notables, lo que aparenta un inmovilismo histórico y hace difícil percibir el conflicto entre las clases sociales. Por lo menos a ojos occidentales, esta dinámica de las comunidades aparece como una incapacidad para desatar al trabajo social de sus ataduras comunales y de su subordinación al Estado. Al propio Marx parece desesperar esta dinámica como lo expresa al escribir sobre el colonialismo inglés en la India, en célebre párrafo que a la letra dice:

Inglaterra, es verdad, al causar una revolución social en el Indostaní, actúa bajo los intereses más viles, aparte de su estupidez al ponerlos en práctica. Pero esa no es la cuestión. La cuestión es, ¿puede la humanidad realizar su destino sin una revolución fundamental en Asia? Si no, cualesquiera puedan ser los crímenes de Inglaterra, ella es el instrumento de la Historia para provocar tal revolución (Marx en Avineri: 1968: 94).

Insistió Marx en otro texto subsiguiente al anterior:



Inglaterra tiene una doble misión que cumplir en la India: una destructiva, la otra, regenerativa: la liquidación de la vieja sociedad asiática y la consolidación de los fundamentos de la sociedad occidental (Marx en Avineri: 1968: 88).

Este tipo de planteamientos de Marx se difundían poco en México en aquellos años de la década de los 1970 y si se conocían, se prefería no tocarlos. Lawrence Krader-me parece-ayudó a entender que Marx se refería a cómo desatar al trabajo de las ataduras comunales y de las imposiciones de una clase dominante que controlaba al Estado y que a través de este se apoderaba del excedente. Vio en la presencia de Inglaterra en la India la oportunidad de liberar al trabajo de las ataduras comunales y su tributación al Estado, introducir el mercado libre de trabajo y dinamizar con ello el conflicto entre las clases sociales antagónicas propiciando el cambio social. En otras palabras, con el capitalismo llega a la Historia el mercado libre de trabajo que crea un ámbito particular para la lucha de clases y sitúa a los trabajadores como el ariete para la transformación de la sociedad capitalista hacia una sociedad de iguales. Este es el planteamiento general en el que se apoya la tesis de que el capitalismo se universalizó a través del colonialismo y logró el paso del trabajo atado a una relación entre el productor directo y el dueño de los instrumentos de producción, al trabajo libre en el ámbito de un mercado de mano de obra, mercado que por supuesto controla la clase hegemónica.

En de notar que el caso de Marx y de otros, el supuesto “inmovilismo” de las comunidades campesinas en Asia, que se supone descansa en que repiten exactamente el mismo modelo de organización al reproducirse, ignora la dinámica establecida entre la población fronteriza y el Estado, por ejemplo, en China. Es decir que para comprender los ciclos de rebeliones campesinas en Asia, es de fundamento analizar al factor frontera para comprender las relaciones peculiares entre Estado y Campesinado. Ese factor se le pasó a Marx pero ha sido analizado por ejemplo, en la obra de Owen Lattimore (Lattimore: 2011). La situación de la población en frontera es peculiar porque el Estado, en este caso en la China antigua, deja la posesión de la tierra en manos de las comunidades que a cambio de no pagar el impuesto (renta de la tierra) se compromete a defender las fronteras y evitar las invasiones enemigas, como lo ilustra el caso de los límites entre Manchuria y China que analizó Owen Lattimore (2011).

Se debe tener en cuenta que el concepto abstracto de trabajo, que Krader expresa con la palabra inglesa “Work”, tiene contextos concretos que quedan señalados con la palabra “Labor”. Estos contextos concretos son el objeto de análisis de las ciencias sociales. Otro párrafo de Marx lo aclara al comentar las opiniones de Mijailowski, el traductor ruso del primer volumen de *El Capital*. Marx escribió:



Quiere transformar mi explicación de los orígenes del capitalismo en Europa Occidental en una teoría histórico-filosófica de un movimiento universal necesariamente impuesto a todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias en que se encuentren, y que desembocará, en última instancia, en un sistema económico donde el enorme incremento de la productividad del trabajo social permitirá el desarrollo armónico del hombre. Debo protestar por ello. Me hace un gran honor, pero a la vez me desacredita. Tomemos un ejemplo. En *El Capital* me refiero, en diversas ocasiones, al destino de los plebeyos en la Roma antigua. Al principio eran campesinos independientes que cultivaban sus propias tierras. En el curso de la historia romana fueron expropiados. El mismo proceso que los separó de sus medios de producción y subsistencia dio origen a la gran propiedad territorial y al gran capital financiero. En un determinado momento había, pues, hombres libres privados de todo, excepto de su fuerza de trabajo, por un lado, y los propietarios de toda esta riqueza acumulada por el otro lado. Ahora bien, ¿qué ocurrió? Los proletarios romanos no se convirtieron en asalariados, sino en una multitud ociosa, más abyecta todavía que los antiguos blancos pobres del sur de los Estados Unidos. Al margen de ellos se desarrolló un sistema de producción que no era capitalista sino basado en la esclavitud. Vemos pues, que hechos muy parecidos pero ocurridos en contextos históricos muy diferentes, producen resultados muy diversos. Podemos descubrir fácilmente la explicación de estos fenómenos si los estudiamos por separado, aunque nunca llegaremos a comprenderlos si confiamos en el pasaporte fácil de una teoría histórico-filosófica cuya principal cualidad consiste en ser supra histórica. (Marx en Bottomore y Rubel: 1964:22-23).

Con el anterior párrafo, más otros a lo largo de su obra y su correspondencia, Marx destruye la visión unilineal de la Historia e invita al análisis concreto y comparativo, que sigue siendo un proceder de método válido en las ciencias sociales. Es justo lo que Krader deseaba explicar cuando durante el Seminario analizaba al Modo Asiático de Producción, llamado por él Modo Comunal-Social de Producción, insistiendo, como el propio Marx lo hizo, en que la sucesión esclavismo-feudalismo-capitalismo era exclusiva de Europa Occidental.

En días en que se afirmaba no sólo en México sino en América Latina que el período colonial equivalía al feudalismo, un planteamiento como el que comentaba causaba reacciones que llegaban al grado de afirmar que se habían alterado o falsificado los propios textos de Marx. La presencia de Lawrence Krader en México en aquel Seminario de Verano de 1977, fue una contribución, entre otras, para despejar la discusión y abrir paso a una lectura más cuidadosa, no prejuiciada, de los textos de Marx, como Ángel Palerm había insistido en su curso dictado en la ENAH en 1966. Krader aprovechó este tipo de textos de Marx para afirmar que no procede el planteamiento del “materialismo histórico” en términos de una “filosofía de la Historia” cuya mayor virtud es “ser suprahistórica”.

Hasta sustos provocó esta contribución de Krader en el contexto de la discusión entre marxistas en México. Por el contrario, la posición de Marx en el párrafo citado es de resaltar la importancia del análisis de los contextos concretos en los que se encuentra el trabajo social, para explicar el estado que guarda la situación de una sociedad concreta en su conjunto. Nada está predestinado. Como diría Eric Hobsbawm, el presente es un resultado de procesos históricos, de



contextos concretos en movimiento, que es necesario analizar para crear conocimiento. Por esa razón, las preguntas para explorar el pasado se hacen desde las características que exhibe una sociedad en el presente.

Al discutir las características del Modo de Producción Comunal-Social, Lawrence Krader llamó la atención hacia las confusiones que existían en aquel entonces (¿siguen existiendo?) en relación a conceptos del método de Marx. En México, la confusión más común entre marxistas y no marxistas era la de equiparar relaciones de producción con modo de producción. Esta confusión llevaba a distinguir modos de producción allí donde no los había. Por ejemplo: “modo doméstico de producción” asociado a las relaciones de producción en el contexto del parentesco que correspondían al Modo Comunal-Social de Producción. O bien hablar de “articulación de modos de producción” allí en donde esa articulación se da entre relaciones de producción diferentes en el contexto de la economía política del capitalismo. Esta última confusión es común encontrarla en los análisis del colonialismo, por ejemplo, al hablarse de un “modo esclavista de producción” en las plantaciones que surgieron en tiempos coloniales en lo que es actualmente América Latina y El Caribe. Así mismo, Krader, en aquel Seminario de Verano, facilitó la comprensión de que las “formas de propiedad” de las que habla Marx, por ejemplo, en los *Grundrisse*, son eso y no modos de producción, como escribían algunos planteando la existencia de “un modo de producción germánico”. Estas confusiones se iniciaban desde la no comprensión de para qué propuso Marx el concepto de Modo de Producción al que equiparó con “Formación Económica de la Sociedad”.

En efecto, el concepto de Modo de Producción o Formación Económica de la Sociedad fue propuesto para efectos de periodizar la Historia, es decir, distinguir épocas en la organización de la producción. En eso, Marx mismo es muy claro y escribe que, a grandes rasgos, él propone distinguir, una vez aparecida la sociedad dividida en clase sociales, con economía política y con Estado, a los Modos de Producción Asiático, Esclavista, Feudal y Capitalista, sin alinearlos el uno al otro (Marx: 1971; 1989). En su conversación con Vera Zasúlich, por ejemplo, Marx dice con claridad que el modelo de organización de la comuna campesina Rusa, puede ser tomado para organizar la sociedad igualitaria sin pasar por el capitalismo (Marx y Engels: 1980).

En el párrafo citado renglones anteriores, Marx explicita su rechazo a la visión unilineal de la Historia y advierte que no se llegará a nada usando “un pasaporte fácil” para explicar el movimiento de la Historia (Marx, en Bottomore y Rubel: 1964). Krader, de paso, no desaprovechó la ocasión para, al comentar estas opiniones de Marx, citar a Karl Korsh como su mentor y como uno de los estudiosos de la obra de Marx más brillantes.



Otro de los temas que Krader trató en el Seminario de Verano de 1977, fue el de la naturaleza del Estado, institución que sólo aparece en la Historia en el contexto de las sociedades divididas en clases sociales y basadas en una economía política. La concepción de que el Estado representa y defiende los intereses de las clases dominantes o hegemónicas-que diría Antonio Gramsci (Gramsci: 1992-2007)-fue acompañada por Krader de un planteamiento complementario: el Estado es también el árbitro entre los intereses de las propias clases dominantes. Esta propuesta de Krader para leer a Marx acerca del Estado, es un auxiliar valioso para entender que, sin el Estado, la propia clase dominante se destruiría así misma, debido a la conflictividad interna de intereses.

Marx escribió que desde el punto de vista de la política (el campo de lucha entre intereses divergentes y antagónicos en la sociedad), el Estado y la estructura de la sociedad no son diferentes. El Estado viene siendo el sumun de la estructura social y se fundamenta en la contradicción entre la vida privada y la vida pública, entre el interés general y el interés particular. Es en este contexto que Marx-y Krader lo sigue-coloca la separación entre lo que él llamó la “sociedad civil” (la sociedad dividida en clases sociales) y el Estado. Tema complejo que Marx concluye afirmando que la razón de ser del Estado está en íntima relación con los intereses privados. (Marx, 1964: 215-230). Aunque Krader no mencionó a Gramsci en ninguna de sus sesiones del Seminario de Verano en la Casa Chata, uno puede seguir el planteamiento sobre el Estado usando el concepto de hegemonía propuesto por el autor de *Los Cuadernos de la Cárcel* (Gramsci: 1992-2007). La clase hegemónica que domina y controla al Estado, no lo hace en forma directa sino a través de una burocracia especializada, cuya función es mantener la hegemonía de la clase dominante mientras también arbitra entre los diferentes intereses de la misma. Krader dedicó varias sesiones del Seminario a explicar esta función del Estado y a recalcar que es tan importante como la más difundida que se atribuye a Marx: el Estado como el instrumento de la clase dominante para mantener sus propios intereses, un planteamiento en el que Engels insistió. El Estado controla la socialización del trabajo y en ello se contiene su rol de árbitro al interior de la propia clase hegemónica.

Finalmente, un tema que Krader no tocó a fondo en el Seminario de Verano de 1977, sólo lo mencionó, es el del papel de la Ideología y el Mito. Antes de partir de México, Krader dejó un manuscrito a una de sus estudiantes, Mayan Cervantes, arqueóloga, que lo tradujo del inglés y se publicó con el título de *Mito e Ideología* (Krader: 2003). Este texto de Krader se publicó originalmente en castellano y viene precedido por una semblanza del autor escrita por la propia Mayan Cervantes y con excelente estudio introductorio de Alberto Cue. Es un texto que revela el conocimiento erudito que de la antropología tenía Krader. Incluso, en su “Semblanza” Mayan Cervantes narra que al recibir el texto de manos del propio



Lawrence Krader, éste le dijo: “es un divertimento” (Krader: 2003:14). El texto de Krader examina a profundidad las teorías antropológicas acerca del Mito y la Ideología, lo que no tuvo tiempo de tratar en el Seminario de Verano. Los textos de Mayan Cervantes y de Alberto Cue son auxiliares básicos para leer este complejo texto de un pensador como Lawrence Krader que decía de sí mismo que su obra era tan radical que debería esperar un tiempo para ser valorada y apreciada por el orbe académico (Fábregas: 2003). Otro texto que Lawrence Krader dejó en México, lo entregó a Julio Sarmiento quien solicitó al antropólogo Víctor Esponda Jimeno lo tradujera del inglés al castellano. Conociendo la traducción del dicho Víctor Esponda, coincidimos en publicarlo con un prólogo escrito por ambos. El texto se publicó por el Centro de Estudios Superiores para México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (Krader: 2018) con el permiso de The Lawrence Krader Research Project, organización encargada de publicar los trabajos del antropólogo norteamericano-alemán. En la parte del prólogo a ese texto de Krader que me corresponde, escribí:

Lawrence Krader fue un etnólogo clásico, estudioso de la formación del Estado y de los pueblos del centro de Asia sobre los que escribió etnografías notables. Krader era políglota. Se desenvolvió con fluidez en francés, alemán, ruso, castellano-latín; algo entendió del chino mandarín y de las lenguas habladas en Mongolia. Esta capacidad de Krader le permitió leer directamente a Marx en alemán, además en la suerte de caligrafía con la que escribía el pensador germano. Sumado a sus dotes de etnógrafo, Krader fue un pensador, un notable teórico que ha enriquecido la literatura en antropología y en filosofía. Su erudición en ambos campos fue excepcional. (Fábregas, en Krader: 2018: 8).

El 16 de noviembre de 1998, recibí la noticia: Lawrence Krader había muerto en la Ciudad de Berlín la noche anterior. Lo primero que vino a mi mente fueron aquellas sesiones del Seminario de Verano en la Casa Chata en 1977. Tuvimos, quienes asistimos a las sesiones de aquel Seminario, el privilegio de escuchar a un notable pensador, a un antropólogo que leyó a Marx con una perspectiva novedosa. Al término de las sesiones, varios continuamos el diálogo con Krader durante los horarios de comida.

En lo particular, tuve la oportunidad de asistir a Krader en varias ocasiones y trasladarlo al Hotel L’scargot que se derrumbó con el temblor de 1985 en la Ciudad de México. En otras ocasiones, fui parte de un grupo que llevó a Krader a cenar y departir, lo que nos dio la oportunidad de conocer más de cerca no sólo al pensador sino al ser humano. Compartí en varias ocasiones esta experiencia con Julio Sarmiento. En varias de esas oportunidades, escuché a Krader hablar del Estado en las sociedades socialistas actuales y afirmar que se debatía en medio de tres oposiciones: la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; la oposición entre la industria y la agricultura; y la oposición entre las agencias del Estado y los productores directos. En el socialismo “realmente existente” –decía Krader- la tarea del Estado es arbitrar esos conflictos con la tendencia a



suprimirlos. Es una sugerencia importante que de hecho configura líneas de investigación complejas para comprender a las sociedades contemporáneas. En el conflicto encuentran las sociedades contemporáneas la articulación de sus partes. La noche se prolongaba escuchando a Krader hablar en un castellano peculiar en el que insistió en expresarse mientras estaba en México.

Fue en esas conversaciones o mientras lo trasladaba de Cuernavaca a su Hotel en la Ciudad de México, que escuché a Krader expresar que privaba entre los antropólogos una actitud conservadora y por lo tanto, eran renuentes a aceptar una visión crítica. “Mi obra”, decía Krader, “tardará en aceptarse y difundirse” porque aparece a los ojos de los antropólogos como “revolucionaria”. Admitía que también los círculos marxistas eran renuentes a aceptar lecturas críticas de los textos de Marx, como este mismo solicita en varias partes de su obra y de su correspondencia. Ante todo, decía Krader, los *Cuadernos de Notas Etnológicas de Marx*, descubrían las diferencias entre ambos amigos-Marx y Engels- que, no obstante, cultivaron una estrecha amistad y estuvieron siempre juntos en la actividad política que desarrollaron. Krader escribió sobre ello en un texto titulado “Los trabajos de Marx y Engels sobre Etnología, Comparados” (Krader: 1985).

Krader traía a colación las acusaciones a Karl Korsh quien fue tildado de “obrerista” por los propios marxistas, lo que era un absurdo. Fue en ese contexto que también hizo alusión a las diferencias entre Marx y Engels, asunto que no trató en el Seminario más allá de haberlo mencionado. En las conversaciones personales, escuché decir a Krader que una de las diferencias más importantes entre ambos, fue la cuestión planteada por Engels de que la naturaleza es dialéctica (Engels: 2005). Krader insistía, cuando hablaba de esa diferencia, en que, desde el punto de vista de Marx, la dialéctica corresponde al contexto de la humanidad y que la naturaleza sigue otros principios. Insistía Krader: “La Historia es lo que hacemos” y esos procesos son dialécticos. Según Krader, Marx y Engels no resolvieron en vida esa diferencia entre ellos.

Conclusión

Conocer y tratar a Lawrence Krader fue una experiencia inolvidable además de fundamental en mi formación como antropólogo y en mi visión de la obra de Karl Marx. Fue también, y ello en igualdad de importancia, un complemento de las influencias de Ángel Palerm que me llegaron en un tiempo en el que aún era un estudiante en formación. En aquellos años de la década de los 1970-1980, en México transcurría un período de innovación en las ciencias sociales, de discusiones intensas entre diferentes corrientes teóricas y entre los marxistas mismos. En antropología, fue una década en la que se fundaron escuelas y centros de investigación.



En ese contexto, los Seminarios de Verano que organizó Ángel Palerm fueron básicos para varios de nosotros antropólogos y antropólogas, porque auxiliaron a refinar conceptos y a conocer mejor las corrientes teóricas que han alimentado a la antropología en su quehacer. La presencia de Lawrence Krader fue particularmente importante para conocer textos de Marx que pasaban desapercibidos en México, pero, en lo que a mí respecta, también para complemento del curso histórico que dictó Ángel Palerm en la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México en 1966. No es exagerado afirmar que la presencia de Krader transformó la percepción del planteamiento de Marx y logró situarlo en el contexto de la antropología. Fue una contribución sobresaliente.

Al final, la percepción que tenía Krader de su propia obra, como escrita para el futuro, probó ser correcta. Quizá ese futuro está llegando y en los próximos años veremos una difusión mayor de los textos de este notable antropólogo en buena parte gracias a los trabajos del Lawrence Krader Research Project, que proyecta publicar la obra completa. Convertido en un clásico de las Ciencias Sociales, Lawrence Krader ocupa un lugar especial en el claustro de notables maestros de la antropología que hemos tenido el privilegio de tener en México. Su presencia en aquel Seminario de Verano de 1977 probó la virtud de discutir los libros con su autor y establecer caminos para la transmisión del conocimiento antropológico y del humanismo que lo acompaña. Conversar, compartir un tequila, un paisaje, con Lawrence Krader consolidó para varios antropólogos y antropólogas en México, una manera de ver a la antropología como una ciencia social que tiene el potencial de contribuir a la transformación del mundo. ☸



Referencias

- AVINERI, SHLOMO, (1968), *Karl Marx on Colonialism and Modernization*. Nueva York: Double Day Company.
- BOTTOMORE, TOM Y MAXIMILIAN RUBEL, EDITORES, (1964), *Karl Marx. Selected Writings on Sociology and Social Philosophy*, Nueva York: Mc Graw-Hill.
- FÁBREGAS, ANDRÉS, (2003) “Un Krader desconocido” En, Revista *Desacatos*, Número. 13, Invierno, México: CIESAS: pp. 192-200.
- GRAMSCI, ANTONIO, (1992-2007), *Prision Notebooks*, Traducción de 3 Volúmenes, Joseph A. Buttigieg, Nueva York: Columbia University Press.
- KIRCHHOFF, PAUL, (1959), “The principles of clan in Human Society”, En, Morton Fried, Editor, *Readings in Anthropology*, Vol. II, Nueva York, Yale University Press: pp. 259-271.
- LATTIMORE, OWEN, (1923), *Manchuria Cradle of Conflict*, España: Nabu Press.
- KRADER, LAWRENCE, (1973), “Marx as Ethnologist”, En, *Transactions of the New York Academy of Sciences* ” Número 4, Volumen 35, Series II, abril, Nueva York, pp. 304-314.
- _____, (1974), *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, Assen, The Netherlands, Van Gourcum and Company, B.V.
- _____, (1975), *The Asiatic Mode of Production*, Assen, The Netherlands: Van Gourcum.
- _____, (1985), “Los trabajos de Marx y Engels sobre etnología comparada”, En, *Ithaca*, Número 2, México: pp. 27-48.
- _____, (1988), *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*, España: Siglo XXI Editores.
- _____, (2003), *Mito e Ideología*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, (Obra Varia).
- _____, (2018), *Historia del marxismo: teorías de la evolución, revolución y Estado. La crítica de Marx a sus contemporáneos Darwin, Carlyle, Morgan, Maine y Kovalevsky*. Prólogos de Andrés Fábregas Puig y Víctor Manuel Esponda Jimeno. México: UNICAH/CESMECA.



MARX, KARL, (1964), *Selected Writings on Sociology and Social Philosophy*, Seleccionados por Tom Bottomore y Maximilian Rubel. Nueva York: Mac Graw-Hill.

_____ (1971), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse). 1857-1858*. México: Siglo XXI Editores.

_____ (1989), *Introducción General a la Crítica de la Economía Política*. México: Siglo XXI Editores.

SAID, GABRIEL, (2016), *Orientalismo*. España: Libros de Bolsillo.

STEWART, JULIAN, (2014), *Teoría del Cambio Cultural*. Presentación de Virginia García y Roberto Melville. Prólogo de Andrés Fábregas Puig. México: CIESAS/UAM/UIA, (Colección Clásicos y Contemporáneos en Antropología).

WITTFOGEL, KARL, 1956, *Oriental Despotism*, USA: Yale University Press.





América Latina en el espejo irlandés: notas sobre el anticolonialismo de Marx

Latin America in the Irish Mirror: Notes on Marx's Anti-Colonialism

Perla Valero

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

<https://orcid.org/0000-0003-2743-1671>

perlapvalero@gmail.com

Recibido: 10 de febrero de 2022.

Aprobado: 8 de mayo de 2022.

Resumen

A contrapelo de algunas lecturas que reconocen una mirada eurocentrada en el proyecto teórico-político de Karl Marx que no habría contemplado a los márgenes coloniales en el desarrollo capitalista, en este trabajo se recupera parte del pensamiento anticolonial de Marx. Se problematiza la cuestión del eurocentrismo de Marx frente a su atención dedicada a la cuestión irlandesa, como un espejo que refleja a las periferias coloniales, y se esbozan algunas conexiones puntuales entre Irlanda, América Latina y el Caribe.

Palabras clave: eurocentrismo – colonialismo – capitalismo – periferias

Abstract

Against the grain of some readings that recognize a Eurocentric gaze on Karl Marx's theoretical-political project that would not have contemplated the colonial margins in capitalist development, in this work part of Marx's anti-colonial thought is recovered. The question of Marx's Eurocentrism is problematized in the face of his attention devoted to the Irish question, as a mirror that reflects the colonial peripheries, and also, some specific connections between Ireland, Latin America and the Caribbean are outlined.

Key words: Eurocentrism – Colonialism – Capitalism – peripheries

Haber “emancipado” las Indias Occidentales en una Irlanda negra...

Thomas Carlyle, *Occasional Discourse on Negro Question*, 1849.

Se puede considerar a Irlanda como la primera colonia inglesa [...] debido a su cercanía, todavía es gobernada directamente a la manera antigua, y ya aquí se descubre que la llamada libertad de los ciudadanos ingleses depende de la opresión de las colonias.

Friedrich Engels, *Carta a Karl Marx*, 23 de mayo de 1856.

Así como existe una cierta obsesión por decretar el fin del marxismo, se ha vuelto un lugar común denunciar su eurocentrismo; como si las diversas expresiones que ha tomado la *sustancia Marx*, término empleado por el marxista ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría (1986), fuesen un monolito. Así pareciera ocurrir con los señalamientos críticos que ha hecho parte de la teoría poscolonial, que ha llamado la atención sobre la defensa de Marx de un “modelo eurocéntrico de emancipación política”, que ignoró las experiencias de los sujetos colonizados de las sociedades no occidentales. Además de haber fallado en desarrollar investigaciones sobre Asia y África en su análisis del imperialismo (Linder, 2010).

A contracorriente de estas lecturas, este texto se propone recuperar algunos aspectos del antiimperialismo de Marx, como expresión política de un eurocentrismo superado. Y como un posicionamiento teórico-político que estuvo íntimamente relacionado con la atención prestada por Marx a la cuestión colonial irlandesa, espacio que no sólo operó como un espejo que reflejaba a las periferias, sino que existen conexiones entre Irlanda, América Latina y el Caribe que son recuperadas aquí a partir de la obra de Marx.

Para ello se contemplan algunos de sus textos periodísticos, que fueron insumos importantes su proyecto de la crítica de la economía política, un proyecto incompleto que se planteaba como el punto de partida para una ambiciosa crítica de la civilización capitalista toda. Este iniciaría con la redacción de seis libros: capital; propiedad de la tierra; trabajo asalariado, Estado, comercio exterior; y mercado mundial (Heinrich, 2011), de los cuáles sólo pudo redactar el primero: *El capital* (Marx, [1867] 1976), que también se encuentra incompleto. Sin embargo, el revolucionario de Tréveris dejó muchos materiales preparatorios, aunque igualmente incompletos, donde las periferias coloniales se hacen presentes, incluida América Latina.



¿El eurocentrismo de Marx?

En su obra ya clásica *Orientalismo* –publicada en 1978–, Edward Said llamó la atención sobre esta expresión del eurocentrismo aterrizada en una entidad imaginaria: Oriente; exotizado e incapaz de auto-representarse y hablar por sí mismo, como una suerte de inconsciente de Occidente, que se convertiría en una disciplina presente en cátedras universitarias. Identificó este discurso colonial en diversos autores europeos –la mayor parte literatos–, que “concibieron a Oriente como un escenario que requería la atención, la reconstrucción e incluso la redención occidental” (Said, 2008: 277). Entre esta lista negra, además de Goethe, Kipling y Conrad, incluyó a Marx.

Said (2002) fundamentó esta acusación en un par de artículos periodísticos sobre la dominación de la India británica escritos por Marx 1853, donde señalaba que el colonialismo inglés destruye Asia “guiado por los más viles intereses”. Pero que, al mismo tiempo, posibilita una revolución social como instrumento inconsciente de la historia, que puede transformar el despotismo de esas “idílicas” sociedades campesinas. Además, Marx apuntaba que “Inglaterra tiene que cumplir una doble misión en la India, una destructiva y una regeneradora: aniquilar la sociedad asiática y establecer los fundamentos de la sociedad occidental en Asia” (Said, 2002: 214). Esta cita de Marx recuperada tiende a leerse textualmente sin detenerse a reflexionar lo que significa Inglaterra: una personera del capital, ente que es el verdadero sujeto en movimiento; que destruye al tiempo que crea, produciendo riqueza y miseria al mismo tiempo, como aparecerá enunciado en *El Capital* (Marx, [1867] 1976).

Si bien Said le reconoce en Marx a un “orientalista *sui generis*” porque aún es capaz de “sentir algún tipo de solidaridad, de identificarse, aunque solo fuera un poco, con la pobre Asia” (2002: 215), sentencia que no logra superar la imagen de un Oriente orientalizado. A pesar de que no se encuentre en ninguna parte de los escritos de Marx “un retrato de lo “oriental”” de ningún pueblo, como “una “esencia” enraizada en una cultura eterna”, como apunta el marxista libanés Gilbert Achcar (2016: 94). Las apreciaciones de Said sobre los escritos de Marx en torno a la India, no recuperan los estudios puntillosos que el revolucionario alemán le dedicó a la India precolonial y colonial en otros textos más tardíos como el *Cuaderno Kovalevsky* (Marx, [1879] 2015), donde sus glosas ponen especial atención en la forma en que el imperialismo inglés trastocó las relaciones de propiedad comunal.

Tras la publicación de *Orientalismo* (Said, 2002), marxistas asiáticos y africanos como Aijaz Ahmad, Sadik Jalal al Azm, Mahdi ‘Amil y Samir Amin encontraron en dicha obra la presencia de una mirada esencialista sobre Occidente Así como una pobre generalización de los discursos marxistas y una selección



arbitraria de autores que dejaba fuera a otros “orientalistas” como Hegel y Weber (Achcar, 2016). Además de que el trabajo de Said omitía hacer un diálogo con otros textos que abordaban el mismo tema pero desde la propia tradición marxista, como el *Marx and the End of Orientalism* de Bryan Turner (1978), publicada el mismo año que *Orientalismo* (Said, 2002), pero que tuvo menos resonancia. En su obra, Turner reconocía que algunas expresiones de Marx y Engels sobre Oriente medio eran una “vergüenza ideológica” para los propios marxistas, porque parecían justificar el colonialismo. No obstante, había sido a partir de los mismos trabajos de Marx, que se desarrollaron críticas de los esencialismos culturalistas y biologicistas por parte de una tradición marxista radical en Asia. Pues la lectura política de la obra marxiana había inspirado a muchas luchas anticoloniales al rededor de todo el mundo.

Los marxistas asiáticos concluyeron que, si existía un orientalismo de Marx, era un resabio de su lectura de Hegel, –filósofo que Said no revisa en su trabajo– y sólo se encontraba presente en su obra temprana, desapareciendo tras su “rompimiento” con el idealismo hegeliano (Achcar, 2016). Esta interpretación asumía la deriva althusseriana de la ruptura entre un supuesto joven Marx idealista, liberal y burgués, y un Marx maduro, materialista, socialista y científico que radicalizará su posición política antiimperialista hacia el final de la década de 1850. Sin embargo, la discusión sobre el eurocentrismo de Marx no está finiquitada, y en las últimas dos décadas se han publicado nuevos trabajos como *Marx at the Margins* del estadounidense Kevin B. Anderson (2010); *Marxismo, orientalismo y cosmopolitismo*, del ya citado Gilbert Achcar (2013); *Marx selvagem* del brasileño Jean Tible (2013); *Karl Marx, antropólogo* del estadounidense Thomas C. Patterson (2014); y *Marx and the Common* del italiano Luca Basso (2015); y *Karl Marx, 1881-1883. El último viaje del Moro* de Marcello Musto (2020), que han abierto un nuevo panorama en relación a lo que se había escrito durante los años 1970.

Desde América Latina, Jean Tible (2018) identifica que los momentos de cambio en la producción teórica de Marx coinciden con el despunte de ciertas luchas sociales, especialmente las movilizaciones anticoloniales, las comunas rurales rusas y la organización política de los iroqueses¹, que liberaron su pensamiento de sus “facetas eurocéntricas”. De allí que en Marx no encontraríamos un “eurocentrismo supremacista” sino uno “epistemológico”, resultado de limitaciones objetivas condicionadas por la episteme de su época, según Achcar (2016). Dicho de otro modo: como buen hijo de su tiempo, Marx no pudo evitar sucumbir al etnocentrismo europeo que desapareció gradualmente de su reflexión

1 Tible recuerda que en sus *Cuadernos etnológicos*, Marx transcribió detalladamente las ceremonias y ritos del concejo iroqués; e imagina a un Marx en la selva amazónica, tomando *yakoana* y conectándose con los saberes ancestrales de cura y conocimiento (Tible, 2018).



teórica, nutrido por su militancia anticolonial. Curiosamente, algo similar sostienen algunos marxistas latinoamericanos que le han dedicado atención al tema: José Aricó en su *Marx y América Latina* (1980); Enrique Dussel en *El último Marx* (1990); y Armando Bartra en *Hacia un marxismo mundano* (2016), quienes también repararon en el papel de América Latina en la obra de Marx.

Irlanda: el espejo de los márgenes coloniales

Fue el *Marx y América Latina* del argentino José Aricó (1980), la primera obra que se centró en analizar de forma sistemática las reflexiones de Marx sobre América Latina. Parte de la obra gira en torno a la polémica biografía de Simón Bolívar que Marx redactó para una enciclopedia en 1857, donde expresa su animadversión por el “bonapartismo” del prócer venezolano. El pequeño texto del Bolívar de Marx fue publicado en español en 1936 por el argentino Aníbal Ponce en la *Revista Dialéctica*. Para Aricó, representa un síntoma de la indiferencia marxiana respecto a América Latina y refleja una visión a veces prejuiciosa, donde nuestro subcontinente fue una “realidad soslayada” en su obra.

Aricó identifica un “europeísmo” presente en Marx, pues sus reflexiones las formaciones sociales no capitalistas, dependientes y colonizadas, fue circunstancial, contradictoria y marginal respecto de sus preocupaciones centrales. Algo especialmente notorio para América Latina, que aparece mucho menos que Asia, espacio mucho más presente en la obra periodística de Marx. Sin embargo, este europeísmo fue desapareciendo paulatinamente y de forma clara para la publicación de *El Capital* en 1867, cuando Marx lograría sacudirse de sus prejuicios políticos, resultado de la visión hegeliana sobre los pueblos sin historia, apunta Aricó (1980).

Retomando trabajos previos publicados como parte de la serie de Cuadernos Pasado y Presente, Aricó esboza una suerte de periodización sobre el europeísmo en la obra de Marx. Identifica tres momentos: el europeísta (1845-1856), caracterizado por una visión del “progreso” capitalista a la europea como destino ineluctable, presente en *El Manifiesto del Partido Comunista* (Marx y Engels, [1848] 1948) y los textos periodísticos sobre la India citados por Said. Le seguiría un segundo momento: el “viraje hacia Irlanda” (1857-1865), que constituyó una “revolución copernicana” en el pensamiento de Marx al decantar en expresiones críticas al colonialismo y en sustantivas reflexiones sobre la “cuestión nacional”. Finalizando con un tercer y último momento des-eurocentrado (1865-1883), donde se ubicaría la publicación del primer tomo de *El Capital* (1867) y los estudios sobre la comuna rural rusa del último Marx.

Para Aricó, el desconocimiento sobre América Latina, especialmente presente en el joven Marx, tiene un correlato con el eurocentrismo del movimiento obrero socialista europeo sobre América Latina. No obstante, en el caso de Marx,



el alejamiento del europeísmo estará muy relacionado con la cuestión irlandesa como puerta para la reflexión sobre el colonialismo y las periferias del sistema capitalista. Esta toma de conciencia pudo ser favorecida, sostiene Aricó, por las particulares circunstancias de su exilio en Londres. Fue desde el corazón del imperio británico donde Marx estableció su observatorio para el estudio de las condiciones económicas del mercado mundial y sus improntas coloniales, pues Inglaterra era el “demiurgo” del cosmos burgués.

Marx, un expatriado, moreno, judío renegado y comunista, se instaló junto con su familia, en los barrios proletarios de Londres. Fue espiado por la policía, al ser considerado un sujeto peligroso (Tridon, 2018). Convivió codo a codo con el proletariado inglés, compartiendo las penurias de la vida de los trabajadores asalariados, siendo él mismo dependiente de un salario a destajo (una de las formas más perfectas de explotación, sostendrá en *El Capital*), que recibía tras la entrega de sus artículos periodísticos. Por todo lo anterior, no es una metáfora decir que Marx se encontraba en las entrañas del monstruo: el imperio británico de mediados del siglo XIX, durante la “era del capital”. Así la llamó época Eric Hobsbawm no sólo como una referencia a la publicación de la obra mayor de Marx, sino por encarnar el momento de mayor auge del capitalismo industrial con su contracara colonial.

Marx pudo observar la expansión del capitalismo desde el mirador londinense y a través de los ojos de un marginado. De allí que no sea una paradoja que fuese durante su exilio político en Londres que Marx se dedicó más asiduamente a los problemas del mundo no europeo. En sus propias palabras:

El ingente material de historia de la economía política que se halla acumulado en el *British Museum*, el punto de vista favorable que ofrece Londres para la observación de la sociedad burguesa, y por último, la nueva etapa evolutiva en la cuál parecía entrar esta última con el descubrimiento del oro californiano y australiano me decidieron a volver a reiniciarlo todo desde un comienzo, y a abrirme paso críticamente entre los materiales (Marx, [1859] 1980: 7).

Este viraje crítico y anticolonial reflejado en su tratamiento de las periferias coloniales se encuentra muy presente en la obra periodística de Marx. Textos que no constituyen reflexiones de coyuntura sino también análisis de profundidad y hasta ejercicios teóricos que también fueron realizados por la pluma de Engels (Espinoza Pino, 2013). Para Aricó (1980), estos textos periodísticos tienen mucho que ver con la dilatación del concepto de “cosmos burgués”, que presuponía el examen del sistema colonial como parte del sistema capitalista. De allí que el marxista argentino proponga que la crítica de la economía política de Marx puede leerse paralelamente a estos trabajos. Después de todo, esta producción periodística fue paralela a la redacción de los *Grundrisse* (Marx [1857] 1971) y parte de las investigaciones para la redacción de *El Capital* ([1867] 1976).



En la obra periodística son fundamentales los trabajos sobre Irlanda; claves para comprender la evolución en las concepciones políticas de Marx. No sólo para su experiencia política de la Internacional, que se tradujo en reflexiones sobre los problemas de estrategia y táctica de la revolución (Levrero, 1979), sino también por su relación con las posibilidades de la revolución en las periferias. Fue identificando esta puerta irlandesa a la teorización de las periferias, que Aricó se dio a la tarea de recopilar y publicar parte de los textos periodísticos de Marx y Engels sobre Irlanda (1979), espacio colonial cuyo análisis llevó a Marx a reflexionar sobre el proceso de acumulación de capital y los problemas del subdesarrollo.

Irlanda fue el primer territorio que sufrió el colonialismo moderno inglés desde el siglo XVI, con confiscaciones de tierras, establecimiento de colonias y persecución religiosa contra los católicos que formaban la mayoría de la población. Dominio que se extendió en las centurias subsiguientes, recrudescido en el siglo XVII con una campaña de conquista de Oliver Cromwell que exterminó a un tercio de la población. Y que para mediados del siglo XIX se expresó en la Gran hambruna (1845-1849). Marx observará que este terrible evento que dejó un millón de muertos y otro millón de expatriados, terminó por acelerar el proceso de expropiación de las tierras campesinas a manos de los terratenientes ingleses. Es decir, en Irlanda se desplegaban los resultados concretos de la dominación colonial resultado de la acumulación originaria que después teorizará en *El Capital* (Levrero, 1979). Las periferias coloniales estaban mucho más cerca de Inglaterra de lo que parecería, incluso dentro de sus propias ciudades cosmopolitas, donde los inmigrantes irlandeses, no sólo desposeídos sino colonizados, encarnaban a los trabajadores más pauperizados, más explotados y más discriminados, como también lo notó, estudió y denunció Friedrich Engels en diversos trabajos, siendo el más temprano de ellos *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1844), donde se compilaban una serie de informes. Los informes que sirvieron como material para escribir este texto fueron publicados por entregas algunos años antes en una revista radical suiza, *Schweizerischer Republikaner*.

Los estudios de Marx y Engels sobre la cuestión irlandesa realizados durante las décadas de 1840, 1850 y 1860 evidenciaron que la explotación ejercida por Inglaterra era la causa de la miseria irlandesa y de la prosperidad británica, develando la dialéctica desarrollo-subdesarrollo. Marx notó cómo Irlanda fue convertida en un apéndice agrario de Inglaterra, y que la expropiación de sus excedentes permitió la aceleración de la industrialización de su metrópoli, dejando tras de sí la destrucción de las industrias locales y una migración forzada hacia las ciudades inglesas. Era la dinámica colonial en la que una nación explota a otra y que es la expresión macro de la explotación capitalista de la clase burguesa sobre la clase obrera. Esto aparece también en sus artículos periodísticos, donde



hará duras críticas al colonialismo británico, como en estas líneas donde describe el robo de tierras por parte de la aristocracia inglesa:

El vaciado de tierras de Escocia [...] se llevó a cabo en el siglo XIX y en Irlanda está ahora en plena aplicación [...] si alguna propiedad ha sido alguna vez un auténtico robo, nunca lo ha sido más literalmente que en el caso de las tierras de la aristocracia británica. Robo de propiedades eclesiásticas, robo de terrenos comunales, fraudulenta transformación –acompañada de asesinatos– de propiedades patriarcales y feudales en propiedades privadas [...] En cuanto al gran número de seres humanos expulsados para hacer sitio a los animales de caza del duque de Atholl y a las ovejas de la condesa de Sutherland, ¿adónde fueron? ¿Dónde encontraron una nueva casa? (Marx, 2013: 64-65).

En sus artículos periodísticos, Marx también dedicó atención a las políticas coloniales del gobierno británico en Irlanda que produjeron miseria, hambrunas y el éxodo de los campesinos y arrendatarios convertidos en proletarios que nutrían los ejércitos en activo y de reserva de las fábricas inglesas: “¿Cómo conciliar este hecho con esa idea tan popular en Inglaterra de que las penalidades de Irlanda son culpa de la naturaleza de los propios irlandeses y no del desgobierno de los británicos?” (Marx, 2013:125). La cuestión colonial que Marx ve tan claramente en Irlanda, identificando los indicios de la acumulación originaria que despojó a los irlandeses de su tierra y les obligó a proletarizarse, se refleja en otras periferias coloniales, como América Latina. Esta conexión también ha sido recogida por los propios irlandeses como Declan Kiberd (2006) quien se refiere a Irlanda como una invención de Inglaterra –casi parafraseando a Edmundo O’Gorman y su invención de América ([1958] 1995)–. Pues la isla no sólo fue orientalizada como tierra de fantasía habitada por hadas, duendes y monstruos, sino que fue convertida en un particular laboratorio de desarrollo desigual, pues allí se experimentaron las políticas coloniales que después serían puestas en práctica en otros dominios de ultramar, mientras que otras políticas serían reservadas para su implementación en la metrópoli.

La insurrección irlandesa de 1916 fue una revolución descolonizadora en la que pensadores y artistas afroasiáticos encontraran cierta inspiración, especialmente en la resistencia cultural irlandesa: la recuperación de la lengua nativa –el gaélico– y los intentos conscientes de superación de la dependencia cultural de la metrópoli. Y aunque algunos revolucionarios irlandeses como Eamon de Valera se acercaron a los revolucionarios indios y egipcios, la presencia de una veta de triunfalismo blanco en la tradición del nacionalismo irlandés, frustró las posibilidades de concretar un proyecto de solidaridad anticolonial. Pues se privilegiaron las ambiciones de “europeizar” el nuevo estado irlandés independiente (Kiberd, 2006); así se rompía el espejo irlandés que sirviera a Marx como un verdadero telescopio para mirar en dirección de los márgenes coloniales extraeuropeos.

En la mirada de Aricó (1980), aunque reconoce la importancia de este espejo irlandés, esto no modifica el poca espacio que Marx le dedicó a América



Latina; una omisión derivada, afirma el argentino, de la postura hegeliana de nuestro revolucionario comunista, de la que no se pudo sacudir. De allí que el desencuentro entre Marx y Bolívar con el que Aricó abre su *Marx y América Latina* sea una metáfora para el desencuentro entre Marx y nuestro subcontinente. Aunque este desencuentro también fue recíproco, como propone Bruno Bosteels (2009), por lo menos en el caso de José Martí. El poeta y revolucionario cubano escribió una crónica titulada “Marx ha muerto”, con motivo de una conmemoración de su muerte realizada en Nueva York en 1883, y que Martí presenció en su exilio. En ella, el cubano insiste en que Marx, “apóstol de la religión del odio y no del amor”, inspiró a sus seguidores a lograr un noble fin pero con medios equivocados.

Sin embargo, esta aparente incompreensión mutua entre Marx y América se ha ido desvaneciendo a la luz de investigaciones recientes (Anderson, 2010; Tible, 2013), y de la publicación de textos de Marx que se encontraban inéditos en español: *Karl Marx. Escritos sobre la comunidad ancestral* (2015); *Comunidad, nacionalismo y capital. Textos inéditos* (2018); y *Colonialismo. Cuaderno de Londres n. XIV, 1851 (inédito)* (2019); todos ellos textos publicados por la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia durante la administración de Álvaro García Linera. En ellos se encuentran extractos del *Cuaderno Kovalevsky* (Marx, [1879] 2015), algunos escritos sobre Rusia, los apuntes etnológicos con glosas sobre la conquista de México y Perú y sobre temas variados relativos al colonialismo, la esclavitud y la política colonial de las metrópolis, incluidas algunas glosas sobre la decadencia de la monarquía española y sus dominios ibéricos. Para García Linera, una de las mayores enseñanzas que estos textos nos dejan, es la forma marxista de abordar la interpretación del desarrollo histórico de los pueblos comunitarios que atravesaron procesos de colonización y dominio. No sólo por naciones e imperios extranjeros, sino en realidad, por formas de producción distintas (García Linera, 2015). Pues la cuestión colonial también puede leerse desde esa perspectiva: cómo un modo de producción (es decir, la articulación de formas de producción, consumo y distribución), subsume a otro, se fusiona con él, o produce un modo de producción nuevo (Marx, 1971).

Las reflexiones de Marx sobre los modos de producción no capitalistas y sus formas de propiedad comunal de la tierra, se encuentran presentes en los *Grundrisse* (1971) y el *Cuaderno Kovalevsky* ([1879] 2015), así como en otras glosas y manuscritos (Marx, 2015), donde dedica su atención a las formas sociales precolombinas y a las antiguas comunidades en India, Argelia e Irlanda. Este particular interés de Marx en investigar en torno a las formas sociales comunitarias, sus regímenes de trabajo y tenencia de la tierra pudo responder a la preparación de materiales para la redacción del segundo y tercer libros de su proyecto de la crítica de la economía política, que estarían dedicados a la propiedad de la



tierra y al trabajo asalariado. Este interés de Marx en la historia de las periferias del capitalismo no sólo se reflejó en sus investigaciones, sino también en su militancia política.

El anticolonialismo de Marx

Los análisis de Marx sobre las naciones y grupos étnicos oprimidos, donde destacan sus textos sobre al clase trabajadora en Inglaterra y la cuestión colonial irlandesa, así como sus escritos sobre la Guerra Civil estadounidense y los trabajadores negros esclavizados (Marx, 2013; Marx y Engels, 1979; Lincoln y Marx, 2013), fueron publicados en en periódicos como el *Tribune* e incluidos en obras teóricas, como *El Capital* ([1867] 1976). Sin embargo, el tema también fue abordado dentro de los debates de la Asociación Internacional de Trabajadores, particularmente durante la década de 1860.

Como observa Kevin Anderson (2010), desde la década de 1840 Marx había apoyado abierta y constantemente los movimientos por la independencia de Polonia e Irlanda, así como la causa de la emancipación de los esclavos en Estados Unidos. Pero, para la década de 1860, la eclosión de la Guerra Civil en Estados Unidos (1860-1865), la insurrección polaca de 1863 y el levantamiento del movimiento feniano en Irlanda², le imprimió una renovada urgencia al tratamiento de la llamada cuestión colonial en la obra de Marx. Pues, se trataba de movimientos impulsados por las clases trabajadoras (aunque los esclavos afroamericanos fueran trabajadores no remunerados) que estaban ocurriendo al interior de las dos sociedades capitalistas más poderosas de la época: Gran Bretaña y Estados Unidos (Anderson, 2010). Además de que los en tres casos, se atravesaba la cuestión colonial. Políticamente, Marx observaba que el movimiento obrero en esos países del capitalismo central no respaldaban a los movimientos nacionalistas y emancipatorios de los trabajadores colonizados, además de que en la práctica política cotidiana, se expresaban prácticas de discriminación racial, por parte del mismo movimiento obrero. No olvidemos que en Inglaterra y Estados Unidos, a los irlandeses se les denominaba peyorativamente *white negroes* y eran caricaturizados en la prensa con rasgos simiescos, de la misma manera en que se retrataba a la población afroamericana (Ignatiev, 2008).

2 Este movimiento político nacionalista irlandés se oponía al dominio británico de Éire, nombre gaélico de Irlanda. En palabras del propio Marx, tomadas del borrador de discurso escrito en 1867: “¿Qué caracteriza al fenianismo? En realidad es producto de los norteamericanos irlandeses [...] Ellos son sus inspiradores y dirigentes. Pero en Irlanda, el movimiento se arraigó (y aún está arraigado) únicamente en las clases populares [...] esto es lo que lo caracteriza. En todos los antiguos movimientos irlandeses, el pueblo seguía bajo la dirección de la aristocracia y la burguesía, y siempre bajo la dirección de los curas católicos [...] El clero católico proscribió el fenianismo y no levantó la prohibición hasta que comprendió que esa actitud le arrebataría toda su influencia sobre las masas populares irlandesas” (Carasso, 1972: 235).



El hecho de que en el siglo XIX los irlandeses no fueran considerados “blancos” en el propio mundo anglosajón, nos habla de una concepción socioeconómica y cultural de la blancura, y no sólo epidérmica y fenotípica. Pues, si bien la blancura puede partir de un proceso de auto-identificación socioracial, en la práctica social se traduce en la capacidad de obtener acceso a un conjunto de privilegios públicos y privados que, de manera material y permanente, garantizan las necesidades básicas, aseguran la supervivencia y, en lugares como Estados Unidos, han sido privilegios protegidos por la ley (Harris, 1993). La blancura, entonces, opera como una atesorada propiedad privada, una mercancía que se posee y se puede adquirir e intercambiar para asegurar la subsistencia. De allí que la blancura sea algo más que una cierta falta de melanina en la piel; supone un conjunto de relaciones de poder. Por ello, no todos los sujetos de tez blanca participan de la misma “igualdad” de ser blancos (Mills, 1997). En el caso de los trabajadores irlandeses, hablamos además de sujetos colonizados y migrantes, que no participaban de la blancura ni en Estados Unidos ni en Gran Bretaña. Porque ser blanco es ser dueño de la tierra: así lo señaló el historiador afroamericano W.E.B. Dubois: “Pongo un rostro severo mientras pregunto con seriedad: “Pero, ¿qué diablos es la blancura para que uno deba desearla tanto?” Entonces siempre, de algún modo, de alguna manera, silenciosa pero clara, me han dado a entender que la blancura es la propiedad de la tierra por siempre jamás, ¡Amén!” (Dubois, [1920] 2004: 74-74). Casi cincuenta años después de que Dubois escribiera estas líneas, el francocanadiense Pierre Vallières, líder del Frente de Liberación de Quebec, publicó *Nègres blancs d’Amérique* (1967), en español *Negros blancos de América*. Allí, retrata la situación de los inmigrantes franceses en Quebec encontrando similitudes con las condiciones de los esclavos africanos, pues “ser negro en América” es “no es ser un hombre sino el esclavo de alguien” (Lapierre, 1971: s/p). Reafirmando con ello que la blancura se le ha negado a otros grupos de blancos pobres e inmigrantes, explotados por la vía del trabajo forzado.

En análisis de la situación de la clase obrera irlandesa y de la condición colonial de Irlanda formaron parte de un análisis complejo del orden social global capitalista en la obra de Marx. Pues esas condiciones sociales de producción que el capital le imponía al proletariado, se desplegaban globalmente afectando no sólo a las clases trabajadoras blancas y europeas, sino también a la fuerza de trabajo negra en América; a la fuerza de trabajo irlandesa, colonizada e inmigrante; y las comuna rurales rusas e indias, cuyo orden social y político era socavado por el capital. En términos políticos, esto se traducía en ver en el campesino indio, el aldeano ruso, el arrendatario irlandés y en el esclavo negro en Estados Unidos, nuevos aliados de la clase obrera internacional en su lucha contra el capital (Anderson, 2010).



Para Kevin Anderson (2010), los escritos de Marx sobre Irlanda, especialmente los de alrededor de 1870, son la culminación del entretreído de clase, nacionalismo, raza y etnicidad, ideas que se fueron gestando tras observar también la situación de Polonia y la Guerra Civil Estadounidense. El reconocimiento de esta imbricación de opresiones guió también las posturas políticas anticoloniales de Marx y de Engels. Defendieron la emancipación nacional de Irlanda como condición necesaria para la emancipación del proletariado inglés y propusieron un programa político emancipatorio que rebasaba las condiciones irlandesas y podía ser recuperado por otras naciones colonizadas al centrarse en tres elementos fundamentales: autogobierno, reforma agraria y protección aduanal (Levrero, 1979). El propio Lenin referiría los escritos de Marx sobre Irlanda para teorizar sobre el imperialismo y la liberación nacional en 1916 (Lenin, [1916] 1964).

Tanto Marx, como su esposa Jenny e incluso sus tres hijas, Jennychen, Laura y Eleanor, —que fueron reconocidas escritoras y militantes comunistas que lucharon por los derechos de las clases trabajadoras, especialmente de las mujeres— apoyaron el movimiento feniano por la independencia de Irlanda. Jenny Marx Longuet —conocida como Jennychen—, fue autora de diversos artículos periodísticos, publicados en *La Marseillaise* durante la década de 1870, donde analizaba la coyuntura política de la situación de Irlanda y denunció las condiciones a las que eran sometidos los revolucionarios fenianos, aprisionados y torturados por el gobierno británico (Marx Longuet, 2014). En el caso de Karl Marx, él mismo se enfrentó a la resistencia de las facciones obreras inglesas que rechazaban la existencia de una facción obrera irlandesa separada de la suya. “Una nación que oprime a otra no puede ser libre” (Marx y Engels, 1979: 46), son palabras que el propio Marx le dirigió a los obreros ingleses, y que sintetizan su postura política en contra de la dominación colonial y en defensa de las luchas de liberación nacional en todo el mundo.

Las Antillas: una Irlanda negra

A pesar de que José Aricó (1980) señala que América Latina no es el centro de las reflexiones marxianas, se dio a la tarea de recoger una serie de materiales (fragmentos de textos, artículos periodísticos y cartas) donde Marx y Engels habían tratado temas relativos a nuestro subcontinente. Esta recopilación fue publicada en los Cuadernos Pasado y Presente, bajo el título *Materiales para la historia de América Latina* (Marx y Engels, 1972). Allí se encuentran las críticas de Marx de 1861 contra intervención tripartita de Inglaterra, España y Francia en México, calificada como una de las empresas más monstruosas jamás registradas en los anales de la historia internacional (Marx y Engels, 1972). También aparecen textos sobre la esclavitud africana, en Estados Unidos y Jamaica, así como un fragmento titulado “Irlandeses en las Antillas”, recuperado de un discurso sobre la cuestión irlandesa, pronunciado en diciembre de 1867:



En 1652 concluye la segunda conquista completa de Irlanda [...] las comarcas otra vez devastadas repobladas con puritanos completamente nuevos, traídos al país. Degollinas, saqueo, despoblación de condados enteros, traslado forzoso de sus habitantes a otras regiones, venta de muchos irlandeses a las islas de las Indias Occidentales, como esclavos [...] Los descendientes de estos colonos lucharon junto a los irlandeses contra los ingleses. Cromwell vendió a muchos de ellos como esclavos, con destino a las Indias Occidentales (Marx y Engels, 1972: 242-243).

Esta atención sobre los esclavos blancos, en este caso nativos irlandeses y descendientes de colonos anglo-irlandeses, en las Antillas, también aparece en el trabajo de Eric Williams *Capitalismo y esclavitud* ([1944] 2011), el reconocido marxista y político afroantillano, originario de Trinidad y Tobago. En su obra, no sólo muestra la importancia de la trata africana y la esclavitud de plantación para el desarrollo del capitalismo inglés, sino que esboza una historia de la esclavitud en el Nuevo Mundo, institución que no sólo recayó sobre los nativos indígenas, los africanos y los culís del sureste asiático, sino también sobre los *servants blancos*, sirvientes por contrato que también fueron víctimas un trabajo forzado que rayaba en la esclavitud. Y destaca el caso de los *servants* irlandeses:

Tal fue el destino de muchos de los prisioneros irlandeses de Cromwell, que fueron enviados a las Indias Occidentales. Este procedimiento fue practicado tan tenazmente que se añadió un verbo activo a la lengua inglés: «barbadear» a una persona. Montserrat se convirtió, en gran parte, en una colonia irlandesa [...] Los irlandeses, en cualquier caso, no eran buenos *servants*. Odiaban a los ingleses, siempre estaban dispuestos a ayudar a los enemigos de Inglaterra (Williams, [1944] 2011: 41).

Resalta la apreciación de William sobre la solidaridad anticolonial entre los irlandeses expatriados en América y los enemigos del imperio británico, pues muchos de los *servants* irlandeses eran presidiarios por razones políticas: “irlandeses que buscaban libertad” (Williams, [1944] 2011: 37). Pero las coincidencias no acaban allí. Los *servants* blancos, incluidos los irlandeses que terminaron en las Antillas, compartieron no sólo el destino del trabajo forzado con otros grupos colonizados, sino también la experiencia terrible de la travesía media, hacinados en los barcos que traficaban con seres humanos.

La conexión entre Irlanda y las Antillas también la hicieron contemporáneos de Marx, como el escocés Thomas Carlyle en *Occasional Discourse on the Negro Question*, escrito en 1849, donde afirmaba que el falso principio de que todos los hombres eran iguales, había convertido a las Antillas en una Irlanda negra:

Haber “emancipado” las Indias Occidentales en una Irlanda negra, “libre”, en verdad, ¡pero una Irlanda, y negra! Es posible que el mundo todavía vea prodigios, y la realidad sea más extraña que un sueño de pesadilla. Nuestra propia Irlanda, blanca o cetrina, que se muere de hambre, de época en época, de su “libertad” de acto del parlamento, era hasta ahora la flor de la mala gestión entre las naciones; pero, ¿qué será esto para una Irlanda negra, con las calabazas escasamente caídas como patatas? [...] Mis amigos filantrópicos, ¿no pueden discernir ningún promontorio fijo en este diluvio de charlatanería benévola y metralla revolucionaria que ha estallado sobre nosotros, sin rumbo seguro en absoluto? (Carlyle, 1849).



El texto de Carlyle se publicaba dieciséis años después de que Inglaterra manumitiese a sus esclavos en América, en 1833, en medio de los debates sobre qué hacer con los esclavos liberados tras cumplirse el período de trece años de transición como aprendices, después del cuál serían ya hombres libres y el erario público pagaría indemnizaciones a sus antiguos propietarios (Cueva Fernández, 2015). Con ironía, Carlyle se preguntaba que, si se emancipaba a los esclavos negros, después deberían seguir la emancipación de los caballos... Una reflexión que había sido tomada satíricamente en serio un siglo antes por un ilustrado neoplatónico inglés de nombre Thomas Taylor, quien en 1792 publicó un trabajo titulado *A Vindication of the Rights of Brutes*, donde proponía el reconocimiento de los derechos de los animales, reflexiones inspiradas tras leer *Los derechos del hombre* (1791) de Thomas Paine y *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792) de Mary Wollstonecraft.

Así como Taylor hacía la conexión entre los derechos de todos los seres inteligentes y sintientes, y Carlyle identificaba, mal que bien, la colonialidad compartida entre Irlanda y las Antillas, también podemos explicitar algunos contrapuntos a partir de los textos de Marx y sobre Engels —quien dejó incompleta una historia de Irlanda—, entre la colonialidad irlandesa y caribeña. Pues algunas de sus reflexiones sobre el sujeto colonizado irlandés son muy similares a los que describió el médico y revolucionario martiniqués Frantz Fanon, para los negros antillanos (Valero Pacheco, 2018).

La cuestión del cuerpo del colonizado que “contiene” impulsos de furia destructora, resultado de la violencia impuesta por el colonizador: “¿Por qué sorprende que él [...] acometa a golpes, ciego y furioso, en cualquier oportunidad, que en sus ojos brille un eterno impulso vengador, una furia destructora [...]?” (Marx y Engels, 1979: 60). El tema del lenguaje como resistencia cultural, que observa Engels en el caso del gaélico: “¿Literatura irlandesa? [...] completamente suprimida por la extirpación de la lengua literaria irlandesa; existe únicamente en manuscritos [...] esto sólo es posible con un pueblo oprimido” (Marx y Engels, 1979: 259). Mientras que Fanon reflexionará sobre el lenguaje como un campo más en el que se impone la dominación colonial, pues “hablar es emplear determinada sintaxis, poseer una morfología de tal o cual idioma, pero es, sobre todo, asumir una cultura, soportar el peso de una civilización” (Fanon, 1973: 49). Y finalmente, la cuestión del racismo entre los propios oprimidos. El desprecio de los negros antillanos por los negros africanos que observa Fanon ([1955] 1964): una suerte de racismo horizontal en el que los afroantillanos consideran a los africanos los “verdaderos negros” epidérmica, social y culturalmente, mientras se reconocen a sí mismos, no como negros sino como franceses, porque han asumido la lengua y cultura del colonizador. Esto tiene un correlato en el desprecio de los proletarios ingleses por los irlandeses. De allí que Marx observase que el racismo se originaba como una competencia en el seno de la propia clase obrera. Pues la



burguesía inglesa no sólo ha aprovechaba la miseria irlandesa para empeorar la situación de la clase obrera en Inglaterra a través de la emigración forzada de los irlandeses pobres, sino que dividía al proletariado en dos campos enemigos: “El obrero inglés corriente odia al irlandés como a un competidor que hace bajar los salarios y el nivel de vida. Frente a él experimenta antipatías nacionales y religiosas” (Marx y Engels, 1979: 198); mientras que la burguesía inglesa atiza este antagonismo de forma artificial pues sobre esta división descansa su poder, señala Marx. Y todo ello, resultado de la propia lógica colonial.

Comentario final

A lo largo de este texto se han esbozado algunas reflexiones sobre la cuestión del eurocentrismo y el anticolonialismo de Marx, enfatizando la relevancia de Irlanda en la mirada de Marx hacia las periferias, como una suerte de espejo donde se reflejaban los territorios colonizados por la lógica del capital. También se han esbozado apenas algunas conexiones entre Irlanda y América Latina como espacios coloniales, recuperando lecturas presentes en algunos textos de Marx (especialmente los artículos periodísticos) y en las interpretaciones de marxistas latinoamericanos y caribeños, donde este nexo también se hace visible. Sin embargo, quedaron pendientes análisis más puntuales sobre cómo la postura anticolonialista y su mirada atenta de las periferias extraeuropeas se tradujo en la obra teórica de Marx. Por ejemplo, en obras como los *Grundrisse* (1971), donde explorará la multiplicidad de modos de producción con una perspectiva que no es lineal ni teleológica, y en *El Capital* ([1867] 1976), donde teorizará sobre la acumulación originaria y la moderna teoría de la colonización, abordada esta última en el capítulo 25 del tomo primero. Temas sobre los cuáles autores como Kevin Anderson (2010) han dado ya pistas importantes.

Recuperemos por ahora, las ideas de Marx en torno a la cuestión colonial que aparecen en su *magnum opus* (*El Capital*, [1867] 1976), donde escribe que el capitalista, respaldado por el poder de la metrópoli, procurará quitar de en medio y por la fuerza el régimen de producción y apropiación basado en el trabajo propio y echará a andar medios para producir pobreza popular. Pues en las colonias, el régimen de producción y acumulación impone una nueva forma de propiedad privada capitalista, a su imagen y semejanza, que exige la expropiación del trabajador. Para Marx, esto fue resuelto por Inglaterra a través de la llamada “colonización sistemática”, eufemismo con el que los funcionarios de la corona se referían a la fabricación de proletarios asalariados en las colonias. Mientras que el caso de otras naciones coloniales, este problema se intentó sortear mediante la explotación de mano de obra esclavizada. Estas reflexiones se encuentran en el capítulo 25 de *El capital*, donde apenas se dejan anotadas algunas cuestiones relativas al problema colonial en las Indias occidentales.



El desarrollo teórico sistemático de la cuestión colonial quedó trunca en la obra de Marx, al igual que su plan de los seis libros de la crítica de la economía política, un proyecto que no pudo finiquitarse. Pero en las notas, glosas y cuadernos de investigación del revolucionario de Tréveris aparecen vastas referencias a las periferias coloniales, incluida América Latina. Sobre nuestro subcontinente, Marx glosó textos de pesquisas disponibles en su época sobre la historia precolombina para investigar en torno a la diversidad de modos de producción y sobre los cambios en los regímenes de propiedad de la tierra, poniendo atención en el proceso de conquista de México y Perú, así como en la organización política de los iroqueses (Marx, 2015; Anderson, 2010). De igual manera, el tema de la esclavitud colonial se hizo presente no sólo en sus artículos periodísticos a razón de la Guerra civil estadounidense (Lincoln y Max, 2013), sino también en *El Capital* ([1867] 1976) donde existen más de un centenar de referencias a la esclavitud antigua y moderna, tan sólo en el primer tomo.

Las conexiones entre los diversos mundos coloniales y los procesos de despojo y explotación que los atraviesan que fueron observados pero no desarrollados a profundidad en la obra de Marx dan pie a toda una agenda de investigación posible sobre estas historias conectadas. Estas conexiones fueron pasadas por alto por el propio Edward Said (*Orientalismo*, 2002), quien omitió poner atención en la conexión con Irlanda que se encuentre presente los artículos periodísticos sobre el dominio británico de la India de 1853, que empleó en para fundamentar su denuncia del orientalismo de Marx. “Desde un punto de vista social, el Indostán no es la Italia sino la Irlanda de Oriente” (Marx, 2013: 286); pero esta conexión India–Irlanda que iría más allá de las analogías.

Una década después, en 1861, Marx observaría cómo la colonización británica había destruido la industria manufacturera del algodón en la India, reduciéndola a una productora de materias primas para nutrir las fábricas textiles de Manchester con los proletarios ingleses e irlandeses. Un proceso que se había profundizado una vez que Gran Bretaña dejó de contar con el suministro de algodón que producían los esclavos negros en Estados Unidos:

La moderna industria inglesa se apoyaba en dos pilares igualmente monstruosos. El primero era la patata como único medio para alimentar a la clase trabajadora de Irlanda [...] El segundo pilar de la industria inglesa era el algodón cultivado por esclavos de Estados Unidos. La crisis americana actual fuerza a los ingleses, pues, a ampliar sus suministros y a emancipar el algodón de oligarquías que crían y consumen esclavos (Marx, 2013: 377-378).

Ampliar los suministros, implicaba que “Los dos obstáculos principales que ahora [Inglaterra] tiene que vencer en su intento por sustituir el algodón americano por algodón indio es la falta de medios de transporte en toda la India y la miserable situación del campesino chino” (Marx, 2013: 377). Y así, se nos dibuja así una constelación inter-colonial. Dónde el algodón indio producido por



campesinos chinos en el Raj británico y el algodón estadounidense producido por trabajadores esclavizados negros de origen africano, nutrían a las fábricas textiles en Manchester, dónde laboraban obreros irlandeses, igualmente despojados por la colonización que empujaba el capital. Una constelación tejida por procesos que “descansaban en una doble esclavitud: la indirecta del hombre blanco en Inglaterra, y la directa de los hombres negros del otro lado del Atlántico” (Marx, 2013: 378). Pero también se sostenía en la esclavitud indirecta de los trabajadores forzados chinos y en el despojo colonial de las sociedades de la India. Entretejando una matriz interconectada de opresiones, donde la cuestión colonial, nacional, racial y de clase no han existido separadas. ☸



Referencias

- ACHCAR, GILBERT (2016). *Marxismo, orientalismo y cosmopolitismo*. Barcelona: Bellaterra.
- ANDERSON, KEVIN B. (2010). *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity and Non-Western Societies*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- ARICÓ, JOSÉ M (1980). *Marx y América Latina*, México: Siglo XXI.
- BARTRA, ARMANDO (2016). *Hacia un marxismo mundano. La clave está en los bordes*. México: Ítaca.
- BOSTEELS, BRUNO (2001). *Marx y Freud en América Latina. Política, psicoanálisis y religión en tiempos de terror*. Akal: 2001.
- _____(2009). “Marx y Martí: lógicas del desencuentro”. *Nómadas*, 31, pp. 63-73.
- CARASSO, JEAN-PIERRE (1972). *El rumor irlandés. ¿Guerra de religiones o lucha de clases?* México: Siglo XXI.
- CARLYLE, THOMAS (1849). “Occasional Discourse on the Negro Question”. *Fraser's Magazine for Town and Country*, v. XL, URL: <https://cruel.org/econthought/texts/carlyle/carlodnq.html>, consultado en noviembre de 2021.
- CUEVA FERNÁNDEZ, RICARDO (2015). “John Stuart Mill: La cuestión negra (1850). Stuart Mill y su réplica a Thomas Carlyle sobre la inferioridad racial”. *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, no. 7, pp. 256-269.
- DUBOIS, W.E.B. ([1920] 2004). *Darkwater, Voices from Within the Veil*. New York: Washington Square Press.
- DUSSEL, ENRIQUE (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, México: Siglo XXI/UAM-I.
- ECHEVERRÍA, BOLÍVAR. (1986). *El discurso crítico de Marx*. México: Era.
- ESPINOZA PINO, MARIO (2013). “Introducción”. En: Marx, Karl, *Artículos periodísticos*. España: Alba.
- FANON, FRANTZ ([1955] 1964). “Antillanos y africanos”. En: *Por la revolución africana. Escritos políticos*. México, FCE.
- _____(1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas.



- GARCÍA LINERA, ÁLVARO (2015). "Introducción. Cuaderno Kovalevsky". En: Marx, Karl. *Escritos sobre la comunidad ancestral* (pp. 103-164). La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- HARRIS, CHERYL I. (1993). "Whiteness as Property", *Harvard Law Review*, 106, 8, pp. 1707-1791.
- HEINRICH, MICHAEL (2011). "Desarrollo y ambivalencias de la teoría económica de Marx". *Logos. Anales del seminario de Metafísica*, vol. 44, pp. 35-50.
- IGNATIEV, NOEL (2008). *How the Irish Became White*. London & New York: Routledge.
- KIBERD, DECLAN (2006). *La invención de Irlanda. La literatura de una nación moderna*. Argentina: Adriana Hidalgo.
- LAPIERRE, LAURIER L. (11 de abril 1971). "White Niggers Of America", *The New York Times*.
- LENIN, VLADIMIR ILLICH ([1916] 1964). "The Discussion of Self-Determination Summed Up." En *Collected Works* (pp. 22-60). Moscow: Progress Publishers.
- LEVRERO, RENATO (1979). "Marx, Engels y la cuestión nacional". En: Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Imperio y colonia. Escritos sobre Irlanda* (pp. 13-56.). México: Cuadernos Pasado y Presente.
- LINCOLN, ABRAHAM, MARX, KARL (2013). *Guerra y emancipación*. España: Capitán Swing.
- LINDER, KOLJA (2010). "Marx's Eurocentrism". *Radical Philosophy*, n. 161, pp. 26-50.
- MARX, KARL (2013). *Artículos periodísticos. Selección, introducción y notas de Mario Espinoza Pino*. España: Alba.
- ____ (2019). *Colonialismo. Cuaderno de Londres n. XIV, 1851 (inédito)*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- ____ (2018). *Comunidad, nacionalismo y capital. Textos inéditos*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- ____ ([1859] 1980). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.



- _____. (2015). “Cuaderno Kovalevsky (Extractos)”. En *Escritos sobre la comunidad ancestral* (pp. 101-165). La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- _____. ([1867] 1976). *El Capital*, t. I. México: FCE.
- _____. ([1857] 1971). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse 1857-1858)*, t. I. México: Siglo XXI.
- _____. (2015). *Escritos sobre la comunidad ancestral*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- MARX, KARL, ENGELS, FRIEDRICH (1979) *Imperio y colonia. Escritos sobre Irlanda*. México: Cuadernos Pasado y Presente.
- _____. ([1848] 1948). *Manifiesto Comunista*. Santiago de Chile: Babel.
- _____. (1972). *Materiales para la historia de América Latina*. México: Pasado y Presente.
- MILLS, CHARLES (1997). *The Racial Contract*. Ithaca: Cornell University.
- MUSTO, MARCELLO (2020). *1881-1883. El último viaje del Moro*. México: Siglo XXI.
- O’GORMAN, EDMUNDO ([1958] 1995). *La invención de América*. México: FCE.
- PATTERSON, THOMAS C. (2014). *Karl Marx, antropólogo*. Barcelona: Bellaterra.
- SAID, EDWARD (2008). *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- TAYLOR, THOMAS (1792). *A Vindication of the Rights of Brutes*. London: Pall Mall.
- TIBBLE, JEAN (2013). *Marx selvagem*. São Paulo: Annablume.
- _____. (2018). “Marx salvaje”. *Nueva sociedad*, no. 277, pp. 125-137.
- TRIDON, G. (ed.) (2018). *Espiando a Marx. Los informes de la policía secreta y otros documentos sobre Karl Marx*. España: El viejo topo.
- TURNER, BRYAN S. (1978) *Marx and the End of Orientalism*. London: Routledge.



VALERO PACHECO, PERLA PATRICIA (2018). “Esbozo para una crítica del racismo colonial: un diálogo entre Fanon, Marx y Engels” (pp. 61-84). En: Margarita Vargas Canales (coord.), *Guerrero de silencio. Ecos a la obra de Frantz Fanon*. México: CIALC-UNAM.

VALLIÈRES, PIERRE (1967). *Nègres blancs d'Amérique, autobiographie précoce d'un «terroriste» québécois*. Montréal: Éditions Parti pris.

WILLIAMS, ERIC ([1944] 2011). *Capitalismo y esclavitud*. España: Traficantes de sueños.





Marx, las comunidades y la aleatoriedad en la historia

Marx, communities and randomness in the history

Álvaro García Linera

Universidad

<https://orcid.org/0000-0001-7744-8581>

rgaagl@gmail.com

Recibido: 10 de febrero de 2022.

Aprobado: 12 de mayo de 2022.

Resumen

El artículo estudia el interés que produjo la existencia de las comunidades agrarias en el concepto de historia social en Marx y el marxismo. Plantea que Marx elaboró un sistema propio de categorías como la *formación primaria y secundaria*, *comunidad arcaica* y *comunidad rural* para la comprensión materialista de los distintos tipos de comunidad presentes a lo largo de los múltiples y aleatorios cursos de la historia humana.

Palabras Clave: Marx. Comunidades. Aleatoriedad.

Summary:

The article studies the interest that produced the existence of agrarian communities in the concept of social history in Marx and Marxism. It argues that Marx elaborated a system of categories such as primary and secondary formation, archaic community and rural community for the materialistic understanding of the different types of community present throughout the multiple and random courses of human history.

Keywords: Marx. Communities. Randomness.

El destino como ilusión política.

Durante mucho tiempo, una de las fuerzas de convencimiento que ostentaba el marxismo oficial, era su fatalismo histórico, esto es, la convicción mental de que todos las injusticias, abusos y males que vivía actualmente la sociedad iban a concluir con el inevitable e inexorable advenimiento de una sociedad de fraternidad universal, el comunismo (Grossmann, 1979: 388-9).

La esperanza de redención, es un arquetipo social común a todas las culturas, una de cuyas derivaciones es la salvación religiosa. Solo que en este caso no se trataba de una salvación individual ni espiritual, sino colectiva y terrenal, a través de la lucha y en cumplimiento de unas “leyes objetivas de la historia”. Igualmente, la filosofía de la historia no fue un patrimonio del marxismo oficial. Es una propuesta de varias escuelas filosóficas (Hegel, 1992: 116-127), y siempre quedaba como un tema de debate de un cenáculo reducido de filósofos seguidores o críticos. Pero ahora, se trataba de una filosofía *política* de la historia, de un conjunto de convicciones organizadoras de la lucha política de militantes con influencia irradiante en amplios sectores populares. Posiblemente esta filosofía política haya servido ante todo para agregar y cohesionar a los reducidos conjuntos de militantes asociados por convicciones ideológicas y haya influido muy poco en las adhesiones por necesidades, agravios o demandas, que abarca a la gran mayoría de los sectores populares involucrados en luchas revolucionarias y acciones colectivas. Sin embargo, esta convicción en un futuro de ineludible victoria, contribuyó a la formación de partidos políticos revolucionarios, a la construcción de una mística militante en el mundo entero y, a una serie de resistencias heroicas contra la represión, la tortura y la persecución con las que fuerzas conservadoras intentaron, en vano, erradicar la influencia comunista en las luchas políticas del siglo XX.

Así, el comunismo como destino de la humanidad se convirtió en un destino apodíctico similar al de las leyes naturales, como la gravedad o el desplazamiento de las capas tectónicas de la corteza terrestre. A la superioridad moral, frente a otras corrientes políticas, que supone el luchar por los trabajadores y pobres del mundo, se sumaba la creencia en una superioridad histórica al caminar del lado del futuro inevitable de la humanidad.

Pero si había una flecha del tiempo histórico hacia adelante, debiera haber también una línea de progresión de la organización social del pasado al presente. De hecho, el pensamiento colonial europeo durante los siglos XVI-XIX ya había jerarquizado y establecido “superioridades” naturalizadas entre pueblos colonizadores y colonizados, otorgándole a los primeros el deber de llevar a los segundos al umbral de la civilización (Sepúlveda, 1975); en tanto que, a los reacios, había que hacerlos desaparecer por su “natural” debilidad (Haller, 1992: 227) y reemplazarlos por los más “civilizados” (Darwin, 1979: 174-179).



La filosofía del siglo XVIII ya había recogido ese humor cultural de la legitimación colonial a través del concepto de “asiatismo” que, como lo ha demostrado Anderson, no solo combinaba falsedades y prejuicios sobre un supuesto inmovilismo histórico y tecnológico (Anderson, 1987: 476-568), sino además incluía una supuesta propensión tribalista y despótica de los pueblos colonizados a la servidumbre, que los alejaba de la libertad (Montesquieu, 2003: 156, 200-204).

Marx y el marxismo europeo de fines del siglo XIX que nacieron en medio de este ambiente cultural, y en contra de él, llevan la huella de esta impronta cognitiva. Engels utilizó la categoría de “ruinas de pueblos” para referirse a la situación de varias de las naciones pequeñas en Europa (Marx, Engels, 1980: 211-255), en tanto que Marx empleara de distintas maneras el concepto de “asiático” entre los años 1850-1860, para luego abandonarlo (Marx, Engels, 1969). En tanto que hubo marxistas europeos de inicios de siglo que justificaron las políticas coloniales de sus gobiernos bajo el argumento de llevar la “civilización” a pueblos atrasados (Van Kol, 1978: 22-38)

El triunfo de la Revolución en Rusia en 1917, de mayoría campesina, y la importancia de las luchas en China y otros países colonizados desplazó el debate en torno a la superioridad de unas naciones sobre otras, para centrarlo en torno a la “superioridad”, o no, del capitalismo respecto a otros modos de producción precedentes y, por tanto, el protagonismo y liderazgo en la lucha contra el capitalismo, de aquella clase social que emerge desde sus entrañas, el proletariado, respecto a las otras clases populares resultantes de la hibridación contemporánea con modos de producción anteriores al capitalismo.

Este debate adquirió mayor relevancia entre los marxistas de los países ubicados en lo que Marx denominaba “las extremidades del cuerpo capitalista”, (Marx, Engels, 1974: 296): África, Asia y Latinoamérica, no solo porque es ahí donde era preponderante el peso demográfico de campesinos y distintas modalidades de comunidades agrarias, sino porque además eran las regiones donde se estaban produciendo intensas luchas de descolonización y democratización política (Wallerstein, 2004). La discusión en torno a los modos de producción no trataba de meras disquisiciones académicas sobre el pasado, sino de estrategias políticas, del tipo de alianzas de sectores subalternos, de liderazgos colectivos, de delimitación de sectores movilizables y sectores pasivos, de cambios socioeconómicos posibles a impulsar o a postergar, etc.

¿Era el proletariado la única clase revolucionaria, o también los campesinos? ¿Y si no lo eran, cual el papel que debían desempeñar los campesinos en una futura revolución? ¿Las comunidades agrarias son una clase, un modo de producción, o una forma asociativa en decadencia? ¿Las comunidades deben disolverse para dar paso a la modernidad asalariada en el campo, o tienen un



potencial revolucionario? ¿Qué tipo de revolución puede gestarse en países con predominio agrario, o comunal? Estas y muchas otras preguntas envolvían los debates sobre modos de producción, campesinos y comunidades agrarias “pre capitalistas”. Las discusiones sobre la historia de las sociedades, al menos en América Latina, era pues un debate sobre la lucha política en el presente (Marchena y otros, 2020; 27-140)

La publicación en 1938 del texto de Stalin “Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico” (Stalin, 1977), acompañado luego por los manuales oficiales del URSS cerró por un tiempo el debate dentro del marxismo oficial sobre las múltiples vías de desarrollo de la humanidad. Los manuales establecían un curso lineal de la historia que iba desde el comunismo primitivo, esclavismo, feudalismo, capitalismo y socialismo; y en ese orden y ascenso gradual claramente se establecía la superioridad de una etapa histórica sobre la otra y la inevitable presencia plena de cada una para luego pasar a la siguiente. Las estrategias de lucha, alianzas y protagonismos sociales se desprendían de manera diáfana. Había que pasar por el capitalismo para llegar al socialismo; el capitalismo era una sociedad superior al feudalismo, al esclavismo y al comunismo primitivo y, le correspondía al proletariado liderizar al resto de las clases “en transición” o conservadoras.

Este esquema mutilado y fantasioso de la historia humana, que por su determinismo victorioso ayudaba a galvanizar el activismo de núcleos de militantes comunistas, tenía como efecto colateral atropellar sin pudor la evidencia de los datos distintos y mucho más complejos de la historia y la realidad de cada sociedad. Así, muchos de los marxistas latinoamericanos, políticos e investigadores, salieron a la búsqueda de señores feudales y siervos en la colonia y la república temprana, matando la realidad en cumplimiento de un designio metahistórico. La simpleza de una teleología sustituía el análisis concreto de la realidad concreta, y una teología política reemplazaba la comprensión de las contingencias de las luchas sociales.

Esto llevó no solo a un empobrecimiento del pensamiento marxista continental y mundial, sino a una incomprensión de las verdaderas características de las realidades sociales, de las estructuras colectivas y, por tanto, de las estrategias políticas necesarias para apuntar las luchas emancipadoras. Al bloqueo mental frente al curso de la realidad le acompaña una impotencia política que mutiló los aportes revolucionarios de los marxismos a la lucha de los pueblos latinoamericanos. No hubo comprensión de la realidad nacional o continental, mucho menos impulso a la transformación social. Pero eso sí, hay que reconocer y valorar, hubo una gran contribución, muchas veces heroica, a la militancia política al lado de las clases subalternas, a la fe colectiva en un destino mejor.



Y es que el marxismo no es una maqueta de historia nacional o mundial a la que hay que rellenar con “datos” secundarios de cada país; mucho menos una filosofía de la historia que prescribe a la realidad su camino inevitable. Precisamente contra esa manera de degenerar su pensamiento, Marx se opuso de manera explícita y vehementemente en una nota a un diario ruso en 1877 (Marx, 1980 A: 64).

La publicación del Despotismo oriental de Wittfoguel en 1957 (Wittfoguel, 1967) renovó el debate partidario y académico sobre los modos de producción. Aunque el libro es una continuidad del prejuicio colonial europeo respecto a la propensión autoritaria de la historia de los pueblos de Asia, África y Latinoamérica, incluida la Rusia soviética, la utilización enciclopédica de datos históricos sobre muchas sociedades hidráulicas en el mundo y la recuperación de frases de Marx sobre un modo “asiático” de organización económica y política de comunidades agrarias, quebró el esquema lineal al mostrar un camino divergente de desarrollo de las sociedades.

La posterior publicación en Europa y América Latina de los *Grundrisse* de Marx (Tarcus, 2017) con su capítulo sobre las “Formas que preceden a la producción capitalista” (Marx, 1982), produjeron una oleada de sugerentes reflexiones sobre los múltiples cursos de la historia social anterior al capitalismo (Marchena y otros, 2020; 27-140. Wolpe: 1980). En particular, en América Latina se desplegó un intenso diálogo sobre los modos de producción y el “asiatismo” (Bartra, 1974; Alavi, 1975; Sempat Assadourian y otros, 1982; Semo y otros, 1979); se introdujo el concepto de modo de producción colonial (Sempat Assadourian y otros, 1982: 135-160), el modo de producción tributario (Amin: 1974; Haldon, 1993); se avanzó en la reflexión de formas de subsunción de la economía agraria (Bartra, 1979), de abigarramiento social (Zavaleta, 1983: 17), etc.

A ello se sumó la publicación de los cuadernos de anotaciones etnológicas de Marx llevada a cabo por Krader, que permitieron al fin tener una mirada sistemática del modo en que Marx abordó el estudio de las sociedades agrarias, antiguas y existentes (Marx, 1988). El mismo Krader hizo su propia lectura y publicó el voluminoso tomo sobre el Modo de Producción Asiático (Krader, 1975) donde expone lo que considera sería la concepción que tenía Marx sobre la historia social.

Se trata ciertamente de una lectura erudita sobre el tema que, si bien desvirtúa categóricamente todas las lecturas de un desarrollo humano unilineal atribuidas a Marx, deja en pie el concepto de “asiático” para caracterizar un momento de la organización social de una parte de la humanidad. Como veremos después, consideramos que Marx en la última década de vida, abandono esa categoría heredada de la filosofía política liberal y propuso todo un cuerpo conceptual propio para entender la organización comunal de las sociedades antiguas y los múltiples cursos de su existencia hasta nuestros días.



Con todo, el impacto de la publicación al español de los *Cuadernos Etnológicos*, de las Cartas de V. Zazulich (Marx, 1980 A) y del *Cuaderno Kovalevsky* (Marx, 1989) fue mínima. El pensamiento marxista en sus múltiples corrientes se mostraba impotente para entender la oleada neoliberal que se imponía planetariamente; carecía de una estrategia ofensiva ante el declive del Estado de Bienestar y el keynesianismo económico. Y, a fines de los 80s del siglo XX, se derrumbaba la URSS como fracaso del imaginado curso inevitable de la historia hacia el socialismo.

El efecto fue devastador. Una oleada cultural conservadora se posó sobre el planeta y, lo peor, a título de “cambio”. Se privatizaron empresas, se desmontó el Estado de bienestar, se debilitaron los sindicatos, se precarizó la fuerza de trabajo, se incrementaron las desigualdades (Pikety, 2020). Los partidos marxistas languidecieron; muchos de sus militantes e intelectuales pasaron a reforzar la narrativa del “management” empresarial; las publicaciones marxistas cerraron y se arrojaron a la estantería de libros viejos las obras de Marx. Se dejó de enseñar marxismo en la mayoría de las universidades y su sola mención era catalogada como un arcaísmo conceptual. El debate sobre los modos de producción perdió relevancia, reduciéndose a acciones académicas individuales mimetizadas a través de nuevas categorías, como la de “poscolonialidad” que cobijo, con otro menú de conceptos, la excepcionalidad del “orientalismo” (Chibber, 2021). El triunfo absoluto del capitalismo y el derrumbe de la URSS, parecía cerrar el optimismo sobre cualquier posibilidad de sociedad post-capitalista.

El siglo XXI trajo un gradual renacer del marxismo. Sublevaciones populares victoriosas en América latina, crisis del neoliberalismo, gobiernos progresistas, crisis económicas mundiales cada vez más intensas han vuelto a colocar en la agenda del debate público la discusión en torno a la acción colectiva, al movimiento indígena, a las luchas feministas, a la precariedad, la desigualdad, la desglobalización, la crisis climática, lo común y alternativas al capitalismo. El marxismo comienza a dejar la cueva en la que hibernó más de 20 años; hay una renovada lectura del pensamiento de Marx desde distintas temáticas (Keucheyan, 2013), incentivada también por la publicación de más tomos de las Obras Completas de Marx y Engels (MEGA) en alemán (Heinrich, 2020. Musto, 2015). Se están publicando nuevas traducciones de textos de Marx (Marx, 2018, 2019) y hay un renovado interés por retomar el debate sobre los modos de producción (Marchena, 2020. Curtis, 2009. Anderson, 2016)), incluso desde puntos de vista opuestos al marxismo (Milanovic, 2020). No se trata solo de una mera preocupación por estudiar mejor la historia antigua; sino, en unos casos, por comprender el presente a la luz de los renovados modos de apropiación capitalista de los recursos comunes de comunidades agrarias existentes en el planeta. En otros casos, para indagar sobre el protagonismo social que tienen las organizaciones



indígenas y campesinas en cambios políticos en varios países de América Latina. Y también para algunos, para justificar que, pese a la actual crisis general que agobia al planeta, “no existe ningún sistema que sea el sucesor evidente del capitalismo” (Milanovic, 2020: 238,269. Incluso hay quienes, desde miradas conservadoras, buscan reescribir una nueva narración lineal y fatalista de los sistemas de autoridad política en la historia de la humanidad (Fukuyama, 2016). Es un tiempo liminal y la reinterpretación de la historia, incluido el porvenir, se han vuelto nuevamente un campo de disputa política. Y como siempre, el marxismo pugna por hallar en la incertidumbre de horizontes predictivos dominantes las condiciones de posibilidad, material e ideal, de un nuevo mundo.

En síntesis, el debate sobre los “modos de producción” desde los tiempos de Marx hasta hoy, es, por tanto, un momento central de la crítica a la naturalización, y jerarquización del orden social capitalista que, cíclicamente, intenta ser considerado como la culminación civilizatoria de la humanidad.

Marx y las comunidades

El interés de Marx por las sociedades anteriores al capitalismo y, en particular, por las comunidades agrarias viene desde sus investigaciones tempranas hasta el final de sus días. Las lecturas sobre la historia de distintas sociedades del mundo están presentes en todas sus obras y es posible hallar referencias a esos temas en todas sus publicaciones. Sin embargo, hay dos épocas donde su esfuerzo y conocimiento se condensa. Uno es cuando redacta los *Grundrisse* y, el otro, cuando elabora sus distintos *Cuadernos Etnológicos* y los borradores de respuesta a V. Zazulich. Y si bien hay grandes continuidades en las ideas de todos los manuscritos, hay a la vez enormes diferencias referidas fundamentalmente al marco conceptual con el cual abordar los distintos momentos de la historia social de la humanidad.

Con todo, si uno quiere estudiar la historia social de un país a lo largo de la historia, una región, el mundo, o en particular América Latina, los textos de Marx referidos a estos temas no son ni el mejor soporte etnográfico, ni el mejor compendio de acontecimientos. Los textos de Marx sobre Europa, Asia, América, etc., son de hace más de 140 años, se basan en los resultados alcanzados por otros estudiosos y son referencias para analizar una específica coyuntura política, o para comprender la fuerza de determinada relación social. No son pues textos completos de historia social y, claramente hoy, hay una multitud de estudios, de gran erudición sobre cada uno de estas temáticas muchísimo mejor documentadas que las de hace un siglo.

De ahí que resulte un despropósito querer estudiar la historia general alemana o rusa o china o mexicana a partir de los textos políticos o económicos donde Marx hace referencia a esos países. Igualmente, sería un descomunal agravio



al pensamiento de Marx, caracterizar la historia latinoamericana o, peor, establecer un curso inevitable de su devenir, a partir de las referencias tangenciales, los resúmenes de lectura o comentarios que el habría hecho sobre parte de la historia continental.

El gran aporte de Marx, no está en la precisión histórica de tal o cual referencia, siempre incompleta o parcial. Está en el modo de organizar la información, en el modo de cualificar la importancia de los datos, en los temas que se le presentan esenciales para explicar una realidad específica; en su “método” de abordaje de la historia. Marx se nutrió de toda la información histórica disponible hasta entonces; la revisó, la resumió, la utilizó. Y seguramente de seguir vivo emplearía todas las nuevas investigaciones disponibles sobre los países, los continentes y el mundo. Pero lo que lo diferencia de todos los investigadores que estudió, es la manera de articular los datos, la forma de hallar interdependencias de los hechos históricos, de jerarquizarlos, de visibilizar las contradicciones sociales y de hallar en ellas, las tendencias emancipativas en cada realidad concreta.

De ahí que el aporte de Marx no ha sido el establecer que la humanidad haya transitado de manera lineal de la comunidad primitiva al feudalismo, de ahí al capitalismo que, según esta teología política, llevara al comunismo. Tampoco que hubo una anomalía de un “modo de producción asiático” que agrupaba despóticamente a múltiples formas comunitarias. Su aporte, a partir de los datos disponibles, ha sido comprender como se estructuró lo social y, fundamentalmente, las formas comunitarias de propiedad y trabajo; cuales eran sus alcances y dificultades; como se transforman al influjo de luchas, dominaciones y resistencias; como hechos contingentes dieron lugar a realidades sociales expansivas y duraderas; como emergen las formas estatales en tanto modos distorsionados de lo común; como persisten en la actualidad estas estructuras asociativas; de qué manera son refuncionalizadas por el capitalismo y, por supuesto, el potencial actual de emancipación que pueden desplegar. Para ello introduce un sistema conceptual en torno al Proceso de Trabajo, al modo de asociatividad laboral, a las relaciones de posesión o propiedad de la tierra, de las herramientas y el producto del trabajo. Diferencia formas primarias y secundarias de estas formas de organización material de las estructuras comunales y distingue distintos tipos específicos al interior de cada forma comunal general.

Frente a los conocimientos actuales disponibles, Marx no conocía muchísimas cosas sobre la realidad histórica mundial. Lo importante es que, respecto a los conocimientos existentes en esa época, poseía una extraordinaria capacidad enciclopédica para procesarlos y, lo decisivo, de articularlos, de organizarlos, de vincularlos en función de una mirada crítica sobre la sociedad abordada desde la importancia de las relaciones de trabajo inmediatas y de las luchas en torno al control de los factores económicos que estructuran las distintas modalidades de



clases sociales históricas. Es en este *método* de organizar la interdependencia de los acontecimientos, en esta manera de fijarse en las condiciones materiales que producen las condiciones de vida de las sociedades y en la aleatoriedad de sucesos que desembocan en realidades históricas de largo plazo, donde radica el gran legado de Marx para los marxistas, para la comprensión de la historia humana y los posibles cursos de acción de las contemporáneas luchas sociales contra el capitalismo global.

En particular, esta sistemática preocupación por comprender las formaciones comunales agrarias y los modos actuales en como son destruidas o subsumidas formal y realmente por el capitalismo, le permiten visibilizar los complejos solapamientos de sistemas sociales diferentes que habilitan distintas condiciones de posibilidad de emancipación social (Marx, 2014: 183. Marx, 1974: 102). El que una gran parte del tiempo de estudio que Marx realizó durante los últimos 10 años de su vida los haya dedicado a la investigación de las formas comunales y las realidades agrarias, pareciera indicar que la redacción del tercer tomo de *El Capital*, la comprensión de los modos de “acumulación primitiva” del capitalismo a escala mundial como parte de su reproducción global, y las implicancias políticas derivadas de todo ello, requería la comprensión de estas maneras de coetaneidad jerarquizada de tiempos históricos tan disimiles y de estructuras económicas tan diferentes.

En el texto “*Formas que preceden a la producción capitalista*” de 1857-1858, Marx realiza su primer acercamiento metódico a las formas comunales. Ve la existencia de una variedad de formas de comunidad agraria, la “peruana”, “azteca”, “asiática”, “eslava”, “celta”, “india”, “antigua”, “germánica”. Establece parámetros de diferenciación a partir de las características de las relaciones de trabajo, de la propiedad sobre las condiciones de producción, la tierra, las herramientas, el producto del trabajo. Diferencia las formas comunales donde hay propiedad y producción comunitaria, y en cuales solo propiedad. También, en cuales el producto del trabajo queda en manos de los trabajadores y en cuales una parte se dirige a un señor o a una entidad “comunitaria superior”. Igualmente, le llama la atención los modos de diferenciación social al interior de las comunidades y las distintas maneras en que los individuos, y las familias, se van separando de la entidad comunitaria, etc. (Marx, 2014: 59-62).

Si años atrás, en sus escritos periodísticos, Marx había utilizado el concepto de “comunidad asiática” o “forma asiática” para referirse a las realidades históricas agrarias donde no existía propiedad privada y estaba presente un gobierno despótico (Marx, 1969), en los *Grundrisse* la designa como forma de “propiedad comunitaria” y “producción comunitaria” cuya unidad puede estar representada por un déspota (Marx, 1982: 435-436). En la redacción de los *Manuscritos* de 1861-1863, aunque el denominativo de “forma asiática” o “comuna asiática” va a seguir siendo empleado esporádicamente, éste está referido a ejem-



plos de un “comunismo natural” (Marx, 1980 C: 369,375). En los Manuscritos de 1865-1866 hablará de la “comunidad primitiva donde impera el comunismo natural y espontáneo” (Marx, 1986:1057). En *El Capital* hablará de la “propiedad común” como un estado general de la organización social de la producción, uno de cuyos tipos característicos serían las “entidades comunitarias indias” (Marx, 1987: 406).

En los *Grundrisse*, mencionará que esta forma de producción se halla en las “antiguas comunidades” indias, en la “comunidad peruana” y a la azteca encontradas por los conquistadores españoles; así como también entre los “antiguos celtas en Gales” y los eslavos (Marx, 1982 :451). Años después, esta forma de producción social, inicialmente estudiada en Asia y que sostenía la categoría de “asiatismo”, ya no será una característica de la historia antigua de ciertas regiones del planeta. Marx la encontrará también en la historia antigua de regiones europeas y el continente americano. Incluso frente a la pretensión de algunos autores contemporáneos a Marx de convertir el “trabajo colectivo” en un atributo privilegiado de algunos pueblos “escogidos”, en 1872, en las incorporaciones al primer tomo de *El capital*, sale al paso afirmando que el trabajo colectivo en su forma originaria se halla en los inicios históricos de todos los pueblos: “es un concepto ridículo –señala– de muy reciente difusión, el que la forma de propiedad común naturalmente originada sea específicamente eslava, y hasta rusa en exclusividad. Es la forma primitiva cuya existencia podemos verificar entre los romanos, los germanos, celtas, y de las cuales encontramos aún hoy, entre los hindúes, un muestrario completo de los especímenes más variados, aunque parte de ellos en ruinas” (Marx, 1987: 95). En el Cuaderno Kovalesky la mencionará en distintas formas primitivas en norteamérica, México, Perú antes de la colonización y en medio de ella (Marx, 2018: 45-55); en Argelia, a la hora del dominio islámico hasta la colonización francesa (Marx, 1818: 149-156) en tanto que en los Cuadernos etnológicos la ubicará en América, hasta la conquista española y en Irlanda, hasta el siglo XVIII.

En los *Cuadernos Etnológicos*, el *Manuscrito Kovalevsky* y las cartas a V. Zasulich, Marx redactará la segunda, y mucho más elaborada, sistematización de la comprensión de las formas comunales existentes. Ordenará toda una vasta información acumulada en los últimos 15 años e introducirá nuevos conceptos decisivos, como la de *formación primaria* y *formación secundaria de la sociedad*, *comunidad arcaica* y *comunidad agraria*. En el primer caso, se trata de dos grandes separaciones de la organización socioeconómica que abandonan las definiciones fundadas en la geografía (asiática, germánica, eslava, inca...), para concentrarse en las cualidades del proceso de trabajo y reproducción social. Y dentro de cada una de estas dos grandes formaciones históricas, *primaria* y *secundaria*, la presencia de distintos *tipos* resultantes de diferentes modos concretos de combinación de las condiciones generales del *Proceso de Trabajo*.



En el caso de la *formación primaria de la sociedad*, Marx la caracteriza por la presencia de la comunidad con propiedad común de la tierra y trabajo en común (Marx, 2014: 185, 668); existiendo distintos tipos *primario*, *secundario*, *terciario* (Marx, 2014: 202), *etc.*, dependiendo de la combinación de propiedad común, con el trabajo común, la distribución del producto común “según necesidades de consumo” y la vivienda colectiva (Marx, 2014: 202, 201); la “propiedad común y explotación parcelaria de la tierra” en la que cada campesino cultiva, explota y se apropia de manera privada de sus frutos de su campo (Marx, 2014: 198); la presencia de distintas formas de Estado (Marx, 2014: 182); la implementación de formas de trabajo comunal transferidas por otros pueblos conquistadores (Marx, 1986, 1114. 1982: 451)

La *formación secundaria*, serían aquellas formas sociales que estarían “basadas en la propiedad privada”, de las distintas condiciones de producción y reproducción de la vida (Marx, 1988:255. 2014: 203). La *forma secundaria* comprende comunidades con propiedad privada de la tierra, que pueden tener bosques o pastizales en propiedad común, hasta sociedades que “se sustenta en la esclavitud y la servidumbre” (Marx, 2014: 203), así como también el trabajo asalariado generalizado del capitalismo. Esta *forma secundaria* no supone la eliminación total de distintas formas comunales de la *formación primaria* (Marx, 2014: 395). Estas pueden persistir a lo largo de las distintas organizaciones de la *formación secundaria* de la sociedad, como hasta el día de hoy dentro del capitalismo moderno; pero se trata de formas sociales mutiladas, subordinadas y subsumidas al núcleo social dominante fundado en la propiedad privada de la tierra, de los medios de producción, de la vivienda y, a veces, de la propia fuerza de trabajo.

La *formación secundaria de la sociedad*, abarca un largo periodo histórico y hubiera tenido modos de surgimiento y transformación muy diversos, contingentes, resultantes de lo que Marx denomina “medio histórico” (Marx, 2014: 186) en el que se desarrolla la vida social de cada pueblo.

La *comunidad arcaica* por su parte, abarca a los distintos tipos de comunidad que han emergido en la *formación primaria* de la sociedad con propiedad y producción en común. Marx menciona su existencia en América, India, Argelia (Marx, 2018), Irlanda (Marx, 2014: 641), Alemania, India, Rusia, (Marx, 2014: 184-185). En tanto que la *comunidad agrícola* o *rural* sería aquella comunidad en la que ha desaparecido el trabajo en común, pero se mantiene algún tipo de propiedad común de la tierra, de trabajo o de pastoreo, de bosques, etc. Ella abarcaría desde la “forma más moderna del tipo más arcaico” de comunidad, como la existente en Rusia en tiempos de Marx (Marx, 2014: 197), hasta las pertenecientes a la *formación secundaria* de la sociedad, con comunidades que presentan propiedad privada de la tierra laborable y uso común de bosques, pastizales (Marx, 2014: 184).



En la redacción de *El Capital* la llamada “forma germánica” de comunidad descrita en los *Grundrisse* será incorporada dentro las distintas formas particulares de disolución de la “propiedad común naturalmente originada” (Marx, 1987: 95); caracterizara por la propiedad comunal de la tierra y el trabajo familiar de la tierra en posesión individual, que puede o no, ir acompañada de la existencia de tierras comunales para algún trabajo comunal o el pastoreo, en tanto actividades colaterales a las principales emprendidas por la familia, como en la “economía campesina independiente” rumana (Marx, 1986: 1022), en las “formas primitivas” de la propiedad en Roma, de los celtas (Marx, 1987: 95), o de la propia comuna germana antigua en un determinado momento (Marx, 1975: 154). En los últimos escritos, especialmente en las Cartas a V. Zazúlich, Marx agrupa estas variantes bajo el concepto de *comuna rural* o *comuna agrícola* como forma generaliza del trabajo social caracterizado por el “dualismo inherente” entre lo común y lo privado (Marx, 2014: 185) que, en términos globales, ha caracterizado a la comuna germana, romana, a la eslava, a la celta, a la hindú (Marx, 1986: 95), a la afgana contemporánea, a la británica, anglosajona y francesa en una determinada época (Marx, 2014: 613-681); en definitiva a “todos los pueblos civilizados de Europa” (Marx, 1975: 154), a la comuna rusa contemporánea (Marx, 2014, 181-208), a determinadas regiones del continente americano (Marx, 2018: 41-63), etc.

En conjunto, Marx establece varias características de esta “comunidad agrícola”:

- No esta afianzada en “vínculos de consanguineidad” (Marx, 2018: 70. 2014: 201), lo que permite interactuar activamente con otras personas de otras comunidades (Marx, 2014: 184).
- La casa y el complemento “pertenecen al cultivador”
- Expansión de la individualidad (Marx, 2014: 202).
- La tierra laborable “sigue siendo de propiedad comunal” (Marx, 2014: 185), y es repartida periódicamente entre sus miembros.
- Producción y apropiación individual de los frutos del trabajo (Marx, 2014: 185).
- El trabajo parcelario “como fuente de apropiación privada, que da lugar a la acumulación de bienes muebles, por ejemplo, los animales, la plata y a veces incluso esclavos y siervos” (Marx, 2014: 202).
- “Dualismo inherente” entre propiedad común de la tierra y apropiación privada de bienes muebles y frutos de la tierra (Marx, 2014: 202).

Y dependiendo del “medio histórico” particular donde se desenvuelve la *comunidad agraria*:



- Disolución de la igualdad económica y conversión de las tierras labrantías en propiedad privada y, en casos, de los bosques, pastizales, baldíos, etc., que podrán pasar a ser “anexos comunales de la propiedad privada” (Marx, 2014: 203).
- Aislamiento de las comunidades y presencia de un despotismo central (Marx, 2014: 198).

Es revelador del método de trabajo de Marx, la manera de abordar la formación del despotismo sobre las comunidades y la disolución de la igualdad al interior de las comunidades.

A diferencia de los Grundrisse donde Marx establece una relación directa entre ausencia de propiedad privada y “despotismo oriental”, en los últimos escritos la presencia de un “despotismo central” no es considerada como “inmanente” a ninguna forma de comunidad agraria (Marx, 2014: 198), ni prescindible para la realización de grandes obras de infraestructura entre comunidades. Es más, Marx considera que los vínculos en la comunidad arcaica eran “no despóticos (al revés de como los entiende el zoquete de Maine) sino satisfactorios y agradables” (Marx, 2014: 672). En cambio, el “despotismo central” sobre las comunidades en ciertas regiones de Rusia fue “impuesto primitivamente por la vasta extensión del territorio” y luego consolidado por decisiones políticas específicas (Marx, 2014: 187). Fruto de contingencias históricas, el “despotismo” que se sobrepone a las comunidades puede también ser de “fácil eliminación” por otras acciones políticas, como, por ejemplo, la instalación de una institucionalidad democrática de las comunidades autounificadas (Marx, 2014: 187). Igualmente, Marx considera que las grandes construcciones interconectan la actividad productiva de las comunidades, como las instalaciones hidráulicas, no son necesariamente una acción estatal, pues parte de ellas han sido construidas por las propias comunidades (Marx, 2018: 179. 2014: 550).

De la misma manera, el paso de la comunidad con propiedad común a la comunidad con propiedad privada de las tierras, no la asume como un paso “inevitable” de maduración o desarrollo de la *comunidad arcaica*. Al contrario, lo ve como un hecho fortuito, accidental, fruto de “muchas circunstancias” que llevan a que el “conflicto de intereses y pasiones” desatadas por la acumulación personal de bienes inmuebles dentro de la comunidad, derive en la propiedad de la tierra (Marx, 2014: 202). Que las “pasiones” expliquen cambios tan relevantes en la historia social, es sintomático de la enorme importancia que Marx le asignaba a la concurrencia aleatoria de circunstancias al momento de establecerse un determinado curso duradero de la humanidad.



Esta “dualidad inherente” entre lo común y lo privado dentro de la *comunidad agrícola* abre múltiples vías de desdoblamiento, dependiendo del “medio histórico” en el que se halle la comunidad. En el caso de Europa Occidental, señala Marx, por las particularidades históricas, la *comuna agrícola* “aparece como periodo de transición de la formación primaria a la secundaria” (Marx, 2014: 186), con la privatización de las tierras de cultivo y el posterior surgimiento del esclavismo y feudalismo. En tanto que, en el caso de Rusia hasta el siglo XIX, la *comunidad agrícola* mantiene la propiedad común de la tierra labrantía junto a la apropiación individual de los frutos del trabajo agrícola, del ganado, etc. Y, a futuro, dependiendo del nuevo “medio histórico”, el elemento colectivo podría triunfar sobre el privado (Marx, 2014: 186, 203). De ahí que Marx consideraba que, por la contemporaneidad de la producción capitalista, la comuna rural puede incorporar aquellas “condiciones materiales” desarrolladas por el capitalismo para pasar a un tipo de producción común a gran escala, sin necesidad de atravesar por las “horcas caudinas” de ese capitalismo ya en crisis (Marx, 2014: 188). De esta manera, la *comuna rural* puede convertirse en el punto de partida del “renacimiento” de un “tipo superior”, a escala planetaria, de la propiedad y producción común “arcaica” hacia la que tiende la sociedad moderna (Marx, 2014: 183). Pero claro, como parte de esas contingencias necesarias, se requerirá una “conmoción social” rusa, una revolución y una articulación con la revolución en “occidente, de modo que ambas se complementen” (Marx, 1974: 102).

Por tanto, para Marx, no hay “leyes ineluctables” que determinen un camino preestablecido de la historia social de los pueblos. Lo que hay son realidades sociales que habilitan condiciones de posibilidad de un amplio espectro de cursos de acción. Y el que acontezca tal o cual curso dependerá de decisiones contingentes, de combinación de acciones aleatorias que, como resultado darán lugar a otras realidades sociales que habilitaran otro abanico de cursos de acción posibles, y así sucesivamente. Las condiciones de posibilidad material habilitan muchas posibles rutas de la trayectoria social. La contingencia política, militar, religiosa, discursiva, emotiva, organizativa, etc., gatilla de manera duradera una de esas rutas específicas. Pero esa contingencia a la vez, influirá en el conjunto de las nuevas condiciones de posibilidad, y así sucesivamente se abre el curso una historia social aleatoria.

Todo el conjunto de estos planteamientos de Marx lo podemos resumir en el siguiente esquema:





Tenemos en esta última etapa del trabajo de investigación de Marx, un sistema de conceptos sólidos que fundamentan al menos ocho tesis sobre la historia social desde el marxismo:

Primero, en los orígenes conocidos de la organización social de todos los pueblos del mundo que se ocupan de la agricultura, siempre existe alguna modalidad de forma comunitaria de la propiedad y el trabajo.

Segundo, las tensiones y contradicciones internas que se generan al interior de las comunidades o entre comunidades, son las que dan lugar, según circunstancias aleatorias, a otras formas comunales en unos casos, a una interconexión “superior” de comunidades bajo la forma de Estado, o a modos de disolución fortuitos de las formas comunitarias. Por ello, ni la disolución de las comunidades ni la relación estatal es un curso inevitable y común de las formas comunitarias. En la antigüedad, Estado y disolución comunal, son cursos aleatorios y específicos de particulares realidades que, con el tiempo, pueden someter a otras comunidades.

Tercero, el esclavismo y el feudalismo europeos (y japonés), son trayectorias particulares, contingentes y casi marginales en la historia de la humanidad. Y aun dentro de estos modos de producción, han persistido variantes de formas comunales.

Cuarto, no hay una única manera de desenvolvimiento histórico de la organización social de los pueblos; sino que, dependiendo del “medio histórico”, hay múltiples formas de organización comunal con cursos y destinos aleatorios. Solo en el capitalismo, por la universalidad de la expansión de sus relaciones sociales, la totalidad de las formas comunitarias son subsumidas (sometidas, deformadas, explotadas, mutiladas o destruidas) de alguna u otra manera. La historia humana no ha tenido ni cursos inevitables ni destinos preestablecidos. Son resultado de contingencias históricas que se articulan, se detienen o expanden.

Quinto, las distintas modalidades de sometimiento de las estructuras comunales por el régimen capitalista corresponden a momentos diferenciados de la Subsunción Formal y Subsunción Real de la sociedad a la lógica del capital. Cuando la Subsunción Formal está a cargo de elites económicas que comparten una previa trayectoria histórica con las clases subalternas, estamos ante lo que Marx denominó en *El Capital*, como “acumulación originaria. Cuando la Subsunción Formal la llevan a cabo elites económicas que invaden a otros pueblos y culturas, estamos ante distintas modalidades de Colonialismo. En uno u otro caso, la Subsunción Real plena de la sociedad al capital acontece cuando se destruye la entidad comunitaria agraria.



Sexto, las distintas estructuras comunales aun persistentes en pleno desarrollo contemporáneo del capitalismo, no están condenadas a desaparecer ni por la propia lógica capitalista, ni mucho menos por ninguna necesidad “revolucionaria” de proletarización. La acumulación del capital, en su etapa tardía, también se nutre de formaciones sociales locales no capitalistas (comunales, familiares) y, en momentos, las preserva, encapsula para intentar obtener algún rédito económico extraordinario, como modalidades de plusvalía absoluta; como colchón social ante la supresión de derechos laborales del trabajador; como destino de tasas de crédito usureras; o como protectores medioambientales que subvencionan el mercado de bonos de carbono, etc.

Séptimo, por estas modalidades de Subsunción Formal (acumulación primitiva, colonialismo), o de Subsunción Real (extinción), las comunidades están en una situación objetiva de antagonismo frente al capitalismo histórico. Cuando los miembros de las comunidades luchan contra el capitalismo, esas luchas forman parte sustancial de las luchas de los trabajadores contra un sistema de explotación y opresión.

Octavo, las formas comunales aun persistentes en la actualidad, pese a su carácter subsumido, mutilado, fragmentado y debilitado, mantienen un conjunto de prácticas asociativas que, de articularse a nivel nacional mediante la lucha revolucionaria y contar con el apoyo de la revolución en otras regiones del mundo, puede ser el “punto de partida para el desarrollo comunista” (Marx, 1974: 102).

Noveno, todo futuro histórico está caracterizado por la incertidumbre estratégica. Nada establece que al capitalismo le siga inevitablemente el comunismo, como nombre de alguna forma de comunidad universal. Tampoco que el capitalismo sea el “fin de la historia”. Hay condiciones de posibilidad material y subjetiva para que el capitalismo se reproduzca bajo otras modalidades, así como también, para que sea sustituido por otras formas más igualitarias y comunitarias de producción y reproducción social. Todo ha de depender de la acción de las sociedades, de cómo sus clases más desfavorecidas o más opulentas luchan, pugnan, por imponer un curso a la historia. La historia es un producto social, contingente, aleatorio. No un destino.

Como se ve, para Marx, los distintos “tipos” de comunidad ancestral y agraria atraviesan la historia social de todos los modos de producción precedentes. Están subsumidas también en el propio capitalismo y, de sincronizarse procesos revolucionarios en el centro y la periferia de la geografía mundial del capital, pueden ayudar a construir un futuro de emancipación comunista universal. No es pues casual ni una curiosidad accesoría el que Marx le dedicara, en distintos momentos y a lo largo de todos sus estudios, un gran interés a esta manera duradera y flexible de organización social.



¿Qué implicancia tiene todo este debate en términos de la estrategia de las luchas contemporánea? Varias y de carácter decisivo.

En primer lugar, que, si el curso de la historia social de América Latina y otras regiones del mundo no son similares a la de Europa con su paso del esclavismo al feudalismo y de este al capitalismo; entonces, la resistencia que desplegaron y despliegan distintas formas de comunidad agraria contra el desarrollo del capitalismo local no son, ni la acción “reaccionaria” contra su inevitable disolución ante la modernidad, ni los dolores de una igualmente ineludible transición de resabios del feudalismo al capitalismo. Aquí no hubo feudalismo, y las maneras de sometimiento colonial y hacendal republicano sobre las comunidades agrarias y pequeña propiedad agraria, son una forma específica y diferenciada de organización social del *Proceso de Trabajo* y del proceso de *Reproducción social*. Como bien lo anota Marx en su crítica a Kovalevsky (Marx, 2018: 56,113, 124) y a Phear (Marx, 2014: 572) respecto al error de caracterizar como feudal a la colonización española en Latinoamérica, inglesa en la India, e incluso durante la invasión musulmana siglos antes; para que acontezca tal feudalismo tiene que haber un tipo de servidumbre individual, cosa que no existía en la India, ni en América Latina, ya que se trataba de un sometimiento de la comunidad en su conjunto. Por tanto, las luchas de las comunidades contra el colonialismo primero, y luego contra el capitalismo emergente y tardío, son luchas desde el trabajo contra modalidades híbridas de explotación y sometimiento, imprescindibles para cualquier estrategia política de superación del capitalismo.

El que no haya trabajo asalariado como núcleo de la relación entre capital y trabajo comunal, no impide la relación de explotación a la que es sometida la comunidad y el pequeño productor agrario (Marx, 2014: 199. 1974: 490-494), colocándolo como parte vital, y a veces mayoritaria, de las fuerzas del trabajo social enfrentadas contra el capitalismo. La ambigüedad o inexistencia de la relación salarial abre un espacio de modos de organizar, de representar la resistencia a la explotación, de la lucha contra la dominación y las expectativas emancipativas de los trabajadores comunarios, diferenciadas, pero complementarias, a la de los trabajadores asalariados. La comunidad misma, la identidad nacional, la identidad indígena contra la dominación y discriminación colonial y post-colonial, son otros núcleos organizativos y modos de sedimentación de las experiencias de lucha a través de los cuales las comunidades se constituyen como sujetos políticos frente a las estructuras de la dominación y explotación.

En segundo lugar, el sujeto social agrario, con densas ramificaciones urbanas, que se enfrenta al colonialismo y al capitalismo con sus distintas modalidades de subsunción, es la comunidad, en sus distintos tipos y formas históricas. La fuerza de su persistencia histórica, es también, la fuerza de las recurrentes oleadas de antagonismo al colonialismo primero y hoy, al capitalismo colonial local.



Al igual que la condición obrera, la condición comunal, no es revolucionaria por sí misma y por naturaleza. Ambas son realidades de sometimiento, fragmentación y explotación de la *capacidad de trabajo* social por el capitalismo. Esa es su condición objetiva. Pero, en la medida en que se lanzan a la lucha organizada e intensificada contra esa condición objetiva, en que se esfuerza colectivamente por emanciparse de esa dominación, de esa fragmentación y esa explotación, solo entonces y en tanto lo hagan, se construyen a sí mismas como clases revolucionarias, ya sea como clase obrera y como “clase comunal” (García, 1999: 127-132). La condición revolucionaria es pues también una contingencia histórica, no un destino. Altamente probable por la condición objetiva de sometimiento de comunarios y de obreros por parte del capitalismo; pero contingencia al fin.

La tercera consecuencia es que la comunidad de trabajo, o la propiedad comunal de la tierra, o del riego y los bosques o las formas de intercambio de fuerza de trabajo o de organización política local, son los momentos sociales vitales donde los actuales comunarios experimentan la acción en común, la historia en común como una fuerza productiva y emotiva de su ser social. Pero se trata de experiencias de un común meramente local, fragmentado, por tanto, subordinado y mutilado por la razón de orden planetaria, universal de la dominación capitalista. Entonces, si bien en estas prácticas de la acción y la historia en común están enraizados los elementos de “regeneración social” (Marx, 2014: 208); tal como lo muestran las experiencias históricas de los últimos 100 años de las luchas campesinas e indígenas, ellas alcanzan una dimensión universal, general y políticamente transformadora, en los momentos de sublevación, de “conmoción general de la sociedad” (Marx, 2014: 204), de fusión regional y nacional emancipativa con otras comunidades y con los trabajadores asalariados del país. Y, tal como lo recomendó Marx, de articularse con las luchas de los trabajadores de otros pueblos del mundo, pueden ayudar a alumbrar un nuevo horizonte comunal universal, comunista para nuestras sociedades.

De ahí que el estudio riguroso, crítico, detallado, fundamentado de la trayectoria de las distintas formas comunales en nuestros países, de las características internas específicas de las actuales comunidades existentes, de sus formas de sometimiento, de sus esfuerzos por interunificarse y de sus acciones de emancipación, forma parte imprescindible de la comprensión práctica, de una las fuerzas potencialmente anti capitalistas más decisivas de nuestras realidades contemporáneas. 



Referencias

- ALAVI, HAMZA (1975). India and the colonial mode of production. *Economic and Political Weekly*, Vol. 10, No. 33/35.
- AMIN, SAMIR (1974). *El desarrollo desigual*. México: Nuestro Tiempo.
- ANDERSON, KEVIN (2016). *Marx at the margins. On nationalism, ethnicity and non-western societies*: University of Chicago.
- ANDERSON, PERRY (1987). *El estado absolutista*. México: Siglo XXI.
- BARTRA, ARMANDO (1979). La explotación del trabajo campesino por el capital. México: Macehual.
- BARTRA, ROGER (1974). *El modo de producción asiático*. México: Era.
- CURTIS, MICHAEL (2009). *Orientalism and Islam: European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India*. New York: Cambridge University Press.
- DARWIN CHARLES (1979). *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*. México: Diana.
- ESPININOZA, WALDEMAR (1981), *Los modos de producción en el imperio de los incas*. Perú: Amaru.
- FUKUYAMA, FRANCIS (2016). *Los orígenes del orden político. Desde la pre-historia hasta la revolución francesa*. Colombia: Ariel.
- GARCIA LIENERA, ALVARO. “El manifiesto comunista y nuestro tiempo”, en GARCIA/GURIERREZ/PRADA/TAPIA (1999). *El fantasma insomne. Pensando el presente desde el Manifiesto Comunista*. Bolivia: Comuna.
- GINES DE SEPULVEDA, BARTOLOME DE LAS CASAS (1975). *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de las Casas y de Fray Bartolomé de las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*. España: Editora Nacional.
- GROSSMANN, HENRYK (1979). *La ley de la acumulación y del derrumbe del sistema capitalista*. México: Siglo XXI.
- HALDON, JOHN, *The state and the tributary mode of production* (1993). New York-London: Verso.
- HALLER, J. S. (1995). *Outcasts from Evolution. Scientific Attitudes of Racial Inferiority 1859-1900*. Southern Illinois Univ. Press.



- HEGEL, G.W.F. (1992). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. España: Universitat de Valencia.
- HEINRICH, MICHAEL (2020). Karl Marx y el nacimiento de la sociedad moderna. España: Akal.
- KEUCHEYAN, RAZMIG (2013). *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. España: Siglo XXI.
- KRADER. LAWRENCE (1975), *The Asiatic mode of production*. Netherlands: Van Gorcum.
- MARCHENA, JUAN; CHUST, MANUEL; SCHLEZ, MARIANO (Coord.), (2020). *El debate permanente. Modos de producción y revolución en América Latina*. Chile: Ariadna.
- MARX, ENGELS, GODELIER (1969), *Sobre el modo de producción asiático*. España: Martínez Roca.
- MARX, C. ENGELS, F. (1974). *Obras Escogidas en Tres Tomos*. Tomo 1. Moscú Progreso.
- MARX, KARL Y ENGELS, FREDERICK (1980). *Collected Works*, Volume 16. London, Lawrence y Wishart.
- _____(1980 A). *Escritos sobre Rusia. II. El porvenir de la comuna rusa*. México: Cuadernos Pasado y Presente.
- MARX, CARLOS (1980 C). *Teorías sobre la plusvalía*, Tomo 1. Obras Fundamentales. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____(1975). *Cartas a Kugelmann*. Cuba: Editorial de Ciencias Sociales.
- MARX, KARL (1982). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. México, Siglo XXI.
- _____(1986). *El Capital. Tomo III*. México: Siglo XXI.
- _____(1987). *El Capital, Tomo I*, México: Siglo XXI.
- _____(1988). *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*. España: Siglo XXI / Pablo Iglesias.
- _____(1989). *Cuaderno Kovalevsky*. Bolivia: Ofensiva Roja.
- _____(2014). *Escritos sobre la comunidad ancestral*. Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia



- _____. (2018). *Comunidad, nacionalismos y capital. Textos inéditos*. Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- _____. (2019). *Colonialismo. Cuaderno de Londres No. XIV, 1851 (inédito)*. Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- MILANOVIC, BRANKO (2020). *Capitalismo, nada más. El futuro del sistema que domina el mundo*. España: Taurus.
- MONTESQUIEU (2003). *El espíritu de las leyes*. España: Edicomunicación.
- MUSTO, MARCELLO (2015). De regreso a Marx. Nuevas lecturas y vigencia en el mundo actual. Argentina: Octubre.
- PIKETTY, THOMAS (2019). *Capital e ideología*. Argentina: Paidós.
- SEMO, ENRIQUE; OLMEDO, RAUL; BARTRA, ROGER; DE LA PEÑA, SERGIO, y otros (1979). *Modos de producción en América Latina*. México: Cultura Popular.
- SEMPAT ASSADOURIAN, CARLOS; CARDOSO, CIRO; CIAFARDINI, HORACIO; CARAVAGLIA, JUAN CARLIOS; LACLAU, ERNESTO (1982). *Modos de producción en América Latina*. México: Cuadernos de Pasado y Presente.
- STALIN, JOSE (1977). *Sobre el materialismo dialectico y el materialismo histórico*. China: Lenguas Extranjeras.
- VAN KOL, HENRI, “Sobre la política colonial”, en KALWER, KAUTSKY, BAUER, STRASSER, PANNEKOEK (1978). *La segunda internacional y el problema nacional y colonial*. México: Cuadernos de Pasado y Presente.
- WALLERTEIN IMMANUEL (2004). *Capitalismo histórico y movimientos anti-sistémicos*. España, Akal.
- WITTFOGUEL, KAR (1966). *Despotismo oriental: estudio comparativo del poder totalitario*. Madrid: Guadarrama.
- WOLPE, HAROLD (1980). *Articulation of modes of production: essays from economy and society*. London: Routledge Kegan & Paul.
- _____. (1980). *Articulation of modes of production: essays from economy and society*. London: Routledge Kegan & Paul.
- ZAVALETA RENE (1983). “Las masas en noviembre”, en *Bolivia hoy*. México: Siglo XXI.





Una reevaluación de los Cuadernos antropológicos de Marx

A reappraisal of Marx's Ethnological notebooks

Marcello Musto

York University (Canadá)

<https://orcid.org/0000-0003-0911-5907>

marcello.musto@gmail.com

Recibido: 10 de febrero de 2022.

Aprobado: 20 de mayo de 2022.

Resumen

Entre diciembre de 1880 y junio de 1881, los intereses de estudio de Marx fueron absorbidos también por otra disciplina: la antropología. Marx comenzó a profundizar en ésta gracias al libro *La sociedad antigua* [1877], del antropólogo estadounidense Lewis Morgan. En los manuscritos, en los cuadernos de apuntes, en las cartas dirigidas a los compañeros y a los militantes que estaban en contacto con él, Marx continuó su investigación para reconstruir la compleja historia del pasaje de las formas de las sociedades antiguas al capitalismo. El objetivo de este artículo es mostrar que, de las investigaciones realizadas sobre los textos de antropología que leyó y sintetizó, Marx sacó la conclusión de que el progreso humano había procedido más rápidamente en las épocas en las que se habían ampliado las fuentes de subsistencia, comenzando con el nacimiento de la agricultura. Al contrario de lo que normalmente se cree, él hizo acopio de las informaciones históricas y de los datos recogidos, pero no compartió los rígidos esquemas sobre la ineluctable sucesión de determinados estadios de la historia humana. Rechazó las rígidas representaciones que vinculaban los cambios sociales solamente a las transformaciones económicas. Marx defendió, en cambio, la especificidad de las condiciones históricas, las múltiples posibilidades que el curso del tiempo ofrecía y la centralidad de la intervención humana por modificar la existencia y marcar el cambio.

Palabras claves: Antropología, Colonialismo, Cuadernos antropológicos, Último Marx, Lewis Morgan, Marxismo

Abstract

Between December 1880 and June 1881, Marx's research interests focused on a new discipline: anthropology. He began with the study of *Ancient Society* (1877), a work by the U.S. anthropologist Lewis Morgan. What struck Marx most was the way in which Morgan treated production and technological factors as preconditions of social progress, and he felt moved to assemble a compilation of a hundred densely packed pages of excerpts from this book. These make up the bulk of what are known as *The Ethnological Notebooks*. They also contain excerpts from other works: *Java, or How to Manage a Colony* (1861) by James Money (1818-1890), a lawyer and Indonesia expert; *The Aryan Village in India and Ceylon* (1880) by John Phear (1825-1905), president of the supreme court of Ceylon; and *Lectures on the Early History of Institutions* (1875) by the historian Henry Maine (1822-1888), amounting to a total of another hundred sheets. Marx's comparative assessments of these authors is fundamental to have a clear idea of the main theoretical preoccupations of the "late Marx" and suggests an innovative reassessment of some of his key concepts.

Keywords: Anthropology, Colonialism, Ethnological Notebooks, Late Marx, Lewis Morgan, Marxism

Entre diciembre de 1880 y junio de 1881, los intereses de estudio de Marx fueron absorbidos también por otra disciplina: la antropología. Marx comenzó a profundizar en ésta gracias al libro *La sociedad antigua* [1877], del antropólogo estadounidense Lewis Morgan (1818-1881), recibido, dos años después de su publicación, del etnógrafo ruso Maxim Kovalevskij (1851-1916), quien lo había llevado consigo en un viaje de regreso desde Norteamérica.

La lectura de este texto, sobre el que Marx se concentró con particular atención - le impactó, sobre todo, la importancia que Morgan había atribuido a la producción y a los factores técnicos como precondition del desarrollo del progreso social -, se reveló determinante al punto de alentarle a redactar un compendio de cien densas páginas. Éstas componen la parte principal de los denominados *Cuadernos antropológicos*. En su interior figuran también extractos de otros volúmenes: *Java, o como administrar una colonia* [1861], de James Money (1818-1890), abogado y experto conocedor de Indonesia; *La aldea aria en la India y Ceilán* [1880], de John Phear (1825-1905), presidente de la Corte Suprema de Sri Lanka; y *Lecciones sobre la historia antigua de las instituciones* [1875], del historiador Henry Maine (1822-1888), llegando a un total que comprendía más de cien hojas¹. Las comparaciones entre las teorías de estos autores, avanzadas por Marx en sus compendios, permiten suponer que la redacción de todo este material habría sido completada en un período relativamente breve y que, sobre esta base, estaría la voluntad de realizar un estudio exhaustivo de la materia.

En el curso de sus investigaciones precedentes, Marx había realizado ya un examen de las formas socio-económicas del pasado, a cuyo respecto desplegó numerosos comentarios en la primera parte del manuscrito *La ideología alemana*, en la larga sección titulada “Formas que preceden a la producción capitalista”², contenida en los *Grundrisse* [1857-1858], y también en el primer volumen de *El Capital*. En 1879, mediante el estudio del libro de Kovalevkeij, *La propiedad comunal de la tierra* [1879], Marx había vuelto otra vez sobre este tema. Ello se convirtió, sin embargo, en materia de estudio profundo y actualizado tan sólo con la escritura de los *Cuadernos antropológicos*.

1 Estos manuscritos, excepto los apuntes sobre Money, fueron publicados por primera vez en Karl Marx, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, Van Gorcum, Assen 1972; trad. esp. Karl Marx, *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*, Siglo XXI, Madrid 1988. Marx no indicó la fecha precisa de su trabajo. Krader, principal estudioso de estos textos, considera que Marx, se había familiarizado con el texto de Morgan y luego, posteriormente, habría copiado los extractos. Lawrence Krader, *Introducción*, en Marx, *Los apuntes etnológicos de Karl Marx* cit., p. 49. Sobre el tema, cfr. también el testimonio de Kautsky, quien recordando el período transcurrido en Londres, entre marzo y junio de 1881, escribió que «la prehistoria y la etnología [...] por entonces interesaban tanto a Marx», Karl Kautsky, en Enzensberger (ed.), *Conversaciones con Marx y Engels* cit., p. 411.

2 Cfr. Karl Marx, *Grundrisse*, Siglo XXI, Madrid 1971, vol. I, pp. 433-477. Sobre este texto cfr. Marcello Musto (Ed.), *Los Grundrisse de Karl Marx. Fundamentos de la crítica de la economía política 150 años después*, Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2018, sobre todo las páginas 153-68.



Las investigaciones que acompañaron su redacción fueron emprendidas con la meta precisa de acrecentar sus conocimientos acerca de períodos históricos, áreas geográficas y temáticas consideradas fundamentales para poder seguir con su proyecto de crítica de la economía política. Por añadidura, estas indagaciones permitieron a Marx adquirir información particularizada sobre las características sociales y las instituciones del pasado más remoto, que no estaban aún en su posesión cuando había redactado los manuscritos y obras en los años cincuenta y sesenta. Aquellas, finalmente, fueron actualizadas con las teorías de los más eminentes estudiosos del campo, contemporáneos a él.

Marx se dedicó a este estudio, muy dispuesto en términos de energía, en el mismo período en el que todavía ambicionaba con completar el segundo volumen de *El Capital*³. No se ocupó de la antropología por mera curiosidad intelectual, aunque sí con una intención exquisitamente teórico política. Quería reconstruir, sobre la base de un correcto conocimiento histórico, la secuencia con la cual, verosímelmente, en el curso del tiempo, se habían sucedido los diferentes modos de producción. Ésta le servía también para dar fundamentos históricos más sólidos a la posible transformación de tipo comunista de la sociedad⁴.

Persiguiendo este objetivo, en la escritura de los *Cuadernos antropológicos*, Marx redactó extensos resúmenes y anotaciones interesantes sobre la prehistoria, sobre el desarrollo de los vínculos familiares, sobre la condición de las mujeres, sobre el origen de las relaciones de propiedad, sobre las prácticas comunitarias existentes en las sociedades precapitalistas, sobre la formación y la naturaleza del poder estatal, sobre el rol del individuo e incluso otras cuestiones más actuales a su época como, por ejemplo, las connotaciones racistas de algunos antropólogos y los efectos del colonialismo.

Sobre el tema específico de la prehistoria y del desarrollo de los lazos familiares, Marx obtuvo así muchas indicaciones útiles del pensamiento de Morgan que, como señaló Henry Hyndman: “cuando [... las tesis expuestas en] La sociedad antigua demostr[aron a Marx], de modo convincente, que era la gens⁵, y no la familia, la unidad social del antiguo sistema tribal y de la sociedad de los orígenes, [él] modificó inmediatamente su opinión anterior”⁶.

3 Cfr. Marcello Musto, “Introduction: The Unfinished Critique of *Capital*”, in Marcello Musto (Ed.), *Marx's Capital after 150 Years: Critique and Alternative to Capitalism*, London-New York: Routledge, 2019, pp. 1-35.

4 Sobre este punto véanse también Marcello Musto, *L'ultimo Marx, 1881-1883. Saggio di biografia intellettuale*, Roma, Donzelli, 2016, trad. esp. Marcello Musto, *Karl Marx, 1881-1883. El último viaje del Moro*, México, D.F., Siglo XXI, 2020 y las recientes observaciones de Pierre Dardot y Christian Laval, *Marx: prenom: Karl*, Gallimard, París, 2012, p. 667.

5 La gens era “un cuerpo de consanguíneos dotados de un nombre gentilicio común”, cfr. Lewis H. Morgan, *La sociedad primitiva*, Ayuso, Madrid 1980, p. 129.

6 Dardot y Laval, *Marx: prenom: Karl* cit., p. 408.



Precisamente fueron las investigaciones antropológicas de Morgan sobre la estructura social de las poblaciones primitivas las que le permitieron superar los límites de las interpretaciones tradicionales respecto los sistemas de parentela; entre ellas, la que propusiera el historiador Barhold Niebuhr (1776-1831), en la *Historia romana* [1811-12].

Morgan había aclarado, sobre todo, y a contracorriente de todas las hipótesis precedentes, que se había cometido un gran error cuando se había sostenido que la gens fuese «posterior en el tiempo a la familia monógama» y que esta fuese el resultado de «un conglomerado de familias»⁷. En sus estudios sobre la prehistoria de la humanidad y de las sociedades antiguas, él había arribado, luego, a una conclusión de gran interés para Marx. La familia patriarcal no era considerada como la unidad de base originaria de la sociedad, sino como una forma de organización social que apareció posteriormente y más reciente de lo que generalmente se tenía en cuenta. Aquella “era demasiado débil como organización para hacer frente por sí sola a las vicisitudes de la vida”. Mucho más plausible era suponer la presencia de una forma como aquella adoptada por los aborígenes de América, la familia sindiásmica, “practicando el principio del comunismo en su modo de vivir”⁸.

Marx criticó, en cambio, a Maine, con quien estaba en constante polémica en las páginas de sus resúmenes. En su libro, *Lecciones sobre la historia antigua de las instituciones*, él había concebido, “la familia privada [... como la] base de la que proceden el sept⁹ y el clan, etc.”¹⁰. El desacuerdo de Marx con este intento de mover hacia atrás las agujas de la historia, transfiriendo la época victoriana a la prehistoria, lo llevó a afirmar que “El señor Maine, como buen zoquete inglés, no parte de la gens sino del patriarca, que luego se convierte en jefe, etc. Estupídecos”¹¹. En su confrontación, incrementó la crítica socarrona: “Maine, después de todo, no se puede quitar de la cabeza la familia privada inglesa”¹²; “Maine traslada su familia ‘patriarcal’ romana al mismo comienzo de las cosas”¹³. Las demoliciones de Marx no se ahorran mucho para otro de los autores leídos, Phear, de quien dice: “El burro de él lo basa todo en la familia privada”¹⁴.

En cuanto a Morgan, Marx encontró estimulantes también sus contrastaciones referidas al concepto de familia, desde el momento que en su “significado

7 Marx, *Los apuntes etnológicos de Karl Marx* cit., p. 94.

8 *Ibid.*, p. 90.

9 Palabra inglesa que viene a indicar la división de la familia escocesa e irlandesa.

10 Marx, *Los apuntes etnológicos de Karl Marx* cit., p. 255.

11 *Ibid.* p. 270.

12 *Ibid.*, pp. 270-1.

13 *Ibid.*, p. 284.

14 Krader, *Introducción*, en Karl Marx, *Los apuntes etnológicos de Karl Marx* cit., p. 31.



original” la palabra “familia” - *familia* contenía la misma raíz de *famulus* (siervo) - “no tenía relación con la pareja unirla en matrimonio o con sus hijos, sino con el conjunto de esclavos y servidores que trabajaban para su mantenimiento y se hallaban bajo la autoridad del paterfamilias”¹⁵. Al respecto, Marx anotó:

La familia moderna encierra en germen no sólo el servitus (esclavitud) sino también la servidumbre, pues se halla ligada de antemano a servicios agrícolas. Es la miniatura de todos los antagonismos que se despliegan posteriormente en la sociedad y su Estado [...] la familia monógama presupone siempre, para poder existir aislada autónomamente, una clase de servidores que originariamente en todas partes fueron directamente esclavos¹⁶.

También en otro punto de sus resúmenes, añadiendo una consideración propia, Marx escribió que la acumulación de riqueza se halla “inevitablemente unido con la familia monógama, una vez que se da la propiedad privada de casas, tierras, rebaños”¹⁷. De hecho, como se indicaba en *El Manifiesto del partido comunista*, ésta representaba el punto de partida de la historia como “historia de la lucha de clases”¹⁸.

En *El origen de la familia, de la propiedad privada y el Estado* [1884], libro definido por su autor “la ejecución de un testamento” y que quería ser “un modesto sustituto de lo que [su] amigo”¹⁹, no había podido llevar a término, Engels completó el análisis realizado por Marx, en los *Cuadernos antropológicos*, afirmando que la monogamia representaba el

Esclavizamiento de un sexo por el otro, como la proclamación de un conflicto entre los sexos, desconocido hasta entonces en la prehistoria. En un viejo manuscrito inédito, redactado en 1848 por Marx y por mí, encuentro esta frase: “La primera división del trabajo es la que se hizo entre el hombre y la mujer para la procreación de hijos” Y hoy puedo añadir: el primer antagonismo de clases que apareció en la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre el hombre y la mujer en la monogamia; y la primera opresión de clases, con la del sexo femenino por el masculino. La monogamia (...) es la forma celular de la sociedad civilizada, en la cual podemos estudiar ya la naturaleza de las contradicciones y de los antagonismos que alcanzan su pleno desarrollo en esta sociedad²⁰.

15 Marx, *Los apuntes etnológicos de Karl Marx* cit., p. 94. Morgan, *La sociedad primitiva* cit., p. 469

16 Marx, *Los apuntes etnológicos de Karl Marx* cit., p. 94-5.

17 *Ibid.*, p. 180.

18 Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, Karl Marx, *Antología*, Siglo XXI, Buenos Aires 2015, p. 117. En la nota a la edición alemana de este texto, de 1888, Engels escribió: «La organización interna de esa sociedad comunista primitiva ha sido puesta en claro, en lo que tiene de típico, con el culminante descubrimiento hecho por Morgan de la verdadera naturaleza de la *gens* y de su lugar en la tribu. Con la desintegración de estas comunidades primitivas comenzó la diferenciación de la sociedad en clases distintas y, finalmente, antagónicas», *ibid.*

19 Friedrich Engels, *El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado*, Cartago, Buenos Aires 1973, p. 121

20 Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado* cit., p. 168.



También Marx, por otro lado, había prestado gran atención a las consideraciones de Morgan sobre la paridad entre los sexos. Éstas afirman que las sociedades antiguas fueron más progresivas en cuanto al tratamiento y a los comportamientos hacia las mujeres. A propósito, Marx transcribió aquellas partes del libro de Morgan en las que había observado que, con los Griegos, “el cambio de la descendencia por línea femenina a la masculina [fue] perjudicial para la posición y derechos de la mujer y madre”. El antropólogo norteamericano había agregado que en la Antigua Grecia “predominó [...] un principio, difícil de encontrar entre los salvajes, de egoísmo calculado por parte de los hombres, que tendía a menguar la estimación de la mujer”. Morgan evaluó negativamente el modelo social griego. Los Griegos “siguieron siendo bárbaros en el apogeo de su civilización en el tratamiento del sexo femenino; educación superficial de éste, [...] y su inferioridad le era inculcada como un principio, hasta el punto de que llegó a ser aceptada como un hecho por las mujeres mismas”. Pensando en contraste con los mitos del mundo clásico, Marx agregó un agudo comentario suyo: “la situación de las diosas del Olimpo muestra reminiscencias de una posición anterior de las mujeres. Más libre e influyente. La ansiosa de poder Juno, la diosa de la sabiduría que nace de la cabeza de Zeus, etc..”²¹.

De la lectura de Morgan, Marx extrajo inspiración también sobre otro tema de importancia significativa: el origen de las relaciones de propiedad. El famoso antropólogo, de hecho, había establecido una relación de causalidad entre los distintos tipos de estructura de parentesco y las formas económico-sociales. Según Morgan, en la historia occidental las razones de la afirmación del sistema descriptivo, -es decir, aquel en el que los consanguíneos están descritos y la relación de parentesco de cada persona es más específica (los consanguíneos son “el hijo del padre, del hermano del padre, y del hijo del hermano del padre”)-, y de la decadencia, en cambio, del clasificatorio -en el que los consanguíneos están reagrupados en categorías sin el grado “de cercanía o lejanía del ego” sea tomado en consideración (“mis propios hermanos y los hijos de los hermanos de mi padre son todos hermanos míos por igual”)-, debían vincularse con el desarrollo de la propiedad y del Estado²².

En el libro de Morgan, dividido en cuatro partes, aquella sobre el “Desarrollo de la idea de familia” (III) estaba puesta después de las secciones sobre el “Desarrollo de la inteligencia mediante inventos y descubrimientos (I)”, del “Desarrollo de la idea de gobierno” (II), y antes del “El desarrollo de la idea de propiedad.” (IV). Marx invirtió el orden de los temas: I. inventos, II. familia, III. propiedad y IV. gobierno, para así hacer más evidente las conexiones entre los dos últimos.

21 Marx, *Los apuntes etnológicos de Karl Marx* cit., p. 95.

22 Marx, *Los apuntes etnológicos de Karl Marx* cit., p. 80. Maurice Godelier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Francois Maspero, Paris 1973, pp. 178-9.



Morgan afirmó que, a propósito del “principio aristocrático”, a pesar de que “la riqueza y el rango”, se justificasen, desde hace millones de años, “sobre la justicia y la inteligencia”, había “pocas dudas caben respecto a [...] las clases privilegiadas, [...] no ha dejado de mostrar el carácter oneroso (*burdensome*) de su acción opresiva para la sociedad”.²³

En una de las páginas finales de *La sociedad antigua*, copiada casi por entero por Marx, dedicada a las consecuencias distorsionadas que la propiedad podía llegar a generar, se encuentran expresados algunos conceptos que lo impactaron profundamente:

Desde el comienzo de la civilización, el desarrollo de la propiedad ha sido tan gigantesco, sus formas tan diversamente articuladas, sus usos tan continuamente ampliados, y su administración (management) tan hábil para hacer valer los intereses de los propietarios, que se convertido para el pueblo en una fuerza incontrolable...La mente humana se siente desconcertada ante su propia creación. Llegará el día, sin embargo, en que el intelecto humano se eleve hasta dominar la propiedad, redefiniendo las relaciones entre el Estado y la propiedad, de la cual éste es el protector, así como de las obligaciones y limitaciones de los derechos de los propietarios. Los intereses de la sociedad preceden a los del individuos y el problema es establecer una relación justa y armónica entre estos dos.

Morgan se negaba a creer que “el destino final del género humano” debiera ser el mero “afán de riquezas” y lanzó, en este sentido, una severa advertencia:

La disolución social amenaza claramente ser la terminación de una empresa de la cual la propiedad es el fin y la meta, pues dicha empresa contiene los elementos de su propia destrucción. La democracia, en el gobierno, la fraternidad en la sociedad, la igualdad de derechos y privilegios y la educación universal anticipan el próximo plano más elevado de la sociedad, al cual la experiencia, el intelecto y el saber tienden firmemente. Será (un nivel superior de la sociedad)²⁴ una resurrección, en forma más elevada, de la libertad, igualdad y fraternidad de las antiguas gentes²⁵.

La civilización “burguesa” no sería, por tanto, la última etapa de la humanidad, sino que representaba, también ésta, una época transitoria. Si ésta había surgido, al final de dos prolongadas épocas definidas (en los términos en boga en aquel tiempo, “estado salvaje” y “estado bárbaro”), sucesivamente con la abolición de las formas comunitarias de organización social (implosionadas luego de la acumulación de propiedad y de riquezas), la aparición de las clases sociales y el Estado, entonces, la prehistoria y la historia estaban destinadas a encontrarse nuevamente²⁶.

23 Morgan, *La sociedad primitiva* cit., p. 543.

24 Los paréntesis fueron un agregado de Marx, véase Karl Marx, *Los apuntes etnológicos de Karl Marx* cit. p.113.

25 Morgan, *La sociedad primitiva* cit. p. 544.

26 Maurice Godelier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Francois Maspero, Paris 1973, pp. 178-9.



Morgan consideró las sociedades antiguas muy democráticas y solidarias. En relación a la sociedad del presente, se limitó a una declaración optimista acerca del progreso de la humanidad, sin invocar la necesidad de la lucha política. Marx, por su parte, no hipotetizó como solución la redención socialista del “mito del buen salvaje”. De hecho, nunca tuvo esperanzas en el regreso al pasado, sino, como había agregado copiando el libro de Morgan, auspiciaba, en cambio, el avenir de “un nivel superior de la sociedad”²⁷, basada en sobre una nueva forma de producción y un modo distinto de consumo. Ésta, además, no surgiría gracias a una evolución mecánica de la historia, sino tan sólo a través de la lucha consciente de las trabajadoras y los trabajadores.

De los textos de antropología Marx leyó, al final, todo lo relacionado al origen y las funciones del Estado. A través de los extractos de Morgan, recapituló el papel desarrollado por esta institución en la fase de transición de la barbarie a la civilización²⁸; mientras, con los apuntes tomados del texto de Maine, se dedicó al análisis de las relaciones entre individuo y Estado²⁹. En continuidad con sus más significativas elaboraciones al respecto, desde *De la crítica de la filosofía hegeliana del derecho público* [1843]³⁰ a *La guerra civil en Francia* [1871]³¹, también en los *Cuadernos antropológicos* Marx representó al Estado como un poder de servidumbre social, una fuerza que impide la plena emancipación del individuo.

En las notas redactadas en 1881, insistió sobre el carácter parasitario y transitorio del Estado y, refiriéndose a Maine, precisó:

27 Karl Marx, *Los apuntes etnológicos de Karl Marx* cit., p. 113. Según Krader: «Marx se identifica con la concepción de Morgan de que en las comunidades primitivas existió el modelo de sociedad que el hombre reconstruirá una vez haya superado la deformación que ha impreso a su carácter el estado de civilización. Sólo que, a diferencia de Morgan, Marx afirma con claridad que este proceso se realizará a otro nivel que en la sociedad primitiva; que en él se trata de un esfuerzo humano, de un esfuerzo del hombre para el hombre y por el hombre», en L. Krader, *Introducción* cit., p. 22.

28 Cfr. Jaime Labastida, *Prólogo*, in Lewis Morgan - Adolph Bandelier, *México antiguo*, Siglo XXI, México, D.F., 2004, p. XXII.

29 Cfr. L. Krader, *Introducción* cit., p. 26.

30 En este texto Marx habló de “la oposición entre Estado y sociedad burguesa” [...] el Estado no reside en la sociedad burguesa, sino fuera de ella”, Karl Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, p. 123. ““En la democracia el Estado como algo específico es sólo específico... Los franceses modernos lo han interpretado en el sentido de que el Estado político tiene que desaparecer en la verdadera democracia; interpretación correcta, en cuanto el Estado, como Estado político, como Constitución, deja de valer por el todo”, Karl Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* cit., p. 100.

31 Treinta años después la crítica se delineaba aún mejor: «Al paso que los progresos de la moderna industria desarrollaban, ensanchaban y profundizaban el antagonismo de clase entre el capital y el trabajo, el poder estatal fue adquiriendo cada vez más el carácter de poder nacional del capital sobre el trabajo, de fuerza pública organizada para la esclavización social, de máquina del despotismo de clase.», Karl Marx, *La guerra civil en Francia*, en Id., *Antología* cit., 406-7.



Maine ignora algo mucho más profundo: que incluso la existencia, aparentemente suprema e independiente, del Estado, no es más que una apariencia, y que el Estado en todas sus formas es una excrecencia de la sociedad. Incluso su apariencia no se presenta hasta que la sociedad ha alcanzado un cierto grado de desarrollo y desaparece[rá] de nuevo en cuanto la sociedad llegue a un nivel hasta ahora inalcanzado.

Luego de la crítica hacia la institución política, Marx continuó con aquella hacia la condición de los hombres, en circunstancias históricamente dadas. Para Marx, de hecho, la formación de la sociedad civilizada, con la consiguiente transición de un régimen de la propiedad común a una individual, “genera una individualidad aún unilateral [¿así llega a destacarse unilateralmente la individualidad?]]”³².

Si la “verdadera naturaleza “del Estado” se muestra sólo cuando” viene analizado “el contenido [o sea] los intereses “del Estado”, esto muestra que estos “son comunes a ciertos grupos sociales, [...son] intereses de clase”. Para Marx se trata de un “Estado que presupone “las clases””. Por tanto, la individualidad que existe en este tipo de sociedad “es una individualidad de clase”, que “se basan todos en última instancia, en condiciones económicas”³³.

En los *Cuadernos antropológicos*, Marx desarrolló no pocas observaciones respecto a otro tema, que le fuera sugerido por un lenguaje lleno de definiciones discriminatorias usado por aquellos que estaba estudiando: las connotaciones racistas utilizadas por los antropólogos³⁴. El rechazo de Marx hacia esa ideología fue categórico y sus comentarios contra los autores que se expresaron de ese modo fueron cáusticos. Cuando, por ejemplo, Maine usó epítetos discriminatorios, Marx comentó decisivamente: “Pero esto no tiene sentido!”. Recurrentes, más aún, fueron las expresiones del tipo: “¡que el diablo se lleve a esta jerga “aria”!”.’

Finalmente, mediante los libros *Java, o como administrar una colonia*, de Money, y *La villa aria en la India y Ceylan* de Phear, Marx estudió los efectos negativos de la presencia europea en Asia. En lo que concierne al primer texto, Marx, para nada interesado en las opiniones políticas de su autor, encontró útiles, sin embargo, la información detallada relativa al comercio que la obra contenía³⁵.

32 Karl Marx, *Los apuntes etnológicos de Karl Marx* cit., p. 289. Cfr. Krader, *Introducción* cit., p. 36.

33 Karl Marx, *Los apuntes etnológicos de Karl Marx* cit., p. 289.

34 Cfr. Krader, *Introducción* cit., p. 34 y Christine Ward Gailey, *Community, State, and Questions of Social Evolution in Karl Marx's «Ethnological Notebooks»*, en *The Politics of Egalitarianism*, ed. Jacqueline Solway, Berghahn Books, New York-Oxford 2006, p. 36.

35 Cfr. Fritjof Tichelman, *Marx and Indonesia: Preliminary Notes*, en *Schriften aus dem Karl-Marx-Haus*, xxx, *Marx on Indonesia and India*, Karl-Marx-Haus, Trier 1983, p. 18. Al respecto véase las consideraciones de Engels sobre Money: «Sería bueno si alguien se tomara la molestia de explicar el socialismo de Estado, que hace estragos hoy, con un ejemplo que está en plena práctica en Java. Todo el material se encuentra en *Java, o de como administrar una colonia* [...]. Aquí se ve como los holandeses han organizado la producción del Estado sobre la base del anti-



Una aproximación similar tuvo con el escrito de Phear, del cual privilegió los datos que éste reportó sobre el estado de Bengala en la India, ignorando las débiles construcciones teóricas.

Los autores leídos y compendiados por Marx en los *Cuadernos antropológicos* habían sido todos influenciados, aunque con matices distintos, por la concepción evolucionista imperante en el tiempo y algunos de ellos incluso eran convencidos sostenedores de la superioridad de la civilización burguesa. Un análisis de los *Cuadernos antropológicos* muestra, de manera evidente, que Marx no sufrió influencia alguna de parte de sus impostaciones ideológicas.

Las teorías del progreso, hegemónicas en el siglo diecinueve, muy difundidas también entre antropólogos y etnólogos, postulaban que el curso de los eventos seguiría a un recorrido ya dado, debido a factores externos a la acción humana, que procedería en estadios sucesivos concatenados entre ellos, y que tenía como única e igual meta el mundo capitalista.

En el lapso de pocos años, con la llegada de la Segunda Internacional, también entre las filas del movimiento obrero tomó cuerpo la ingenua convicción del progreso automático de la historia. La única variante respecto de la versión burguesa fue la previsión de una última etapa que vendría seguida luego del “colapso” del sistema capitalista, automáticamente destinado al ocaso: el advenimiento del socialismo (¡por añadidura, a continuación, definido como “marxista”!)³⁶.

Este análisis, más allá de ser epistemológicamente errado, produjo una suerte de pasividad fatalista, que se transformó en un factor de estabilidad para el orden existente y en debilitamiento para la acción social y política del proletariado.

Dicha posición considerada por varios “científica”, ponía en común aquella ya afirmada de origen burgués y la otra que comenzaba a emerger también en el frente socialista, Marx supo oponerse sin ceder a las sirenas que anunciaban el curso inequívoco de la historia conservando su enfoque característico: complejo, versátil y multiforme.

Si, en presencia de tantos oráculos darwinistas, Marx pareció ser un autor incierto y vacilante³⁷, por el contrario, supo huir de la trampa del determinismo

guo comunismo de las comunidades y han asegurado a esta gente una existencia que según ellos es confortable. Resultado: se mantiene el pueblo al nivel de la estupidez y se atesoran 70 millones de marcos al año [...] para las cajas estatales holandesas», Friedrich Engels a Karl Kautsky, 16 de febrero 1884, en MECW, vol. 47, pp. 102-3.

36 Cfr. Marcello Musto, *Ripensare Marx e i marxismi*, Carocci, Roma 2011, p. 193.

37 Cfr. Aalessandro Casiccia, *La concezione materialista della società antica e della società*



económico en la que cayeron, en cambio, muchos de sus seguidores y de sus presuntos continuadores, a quienes se les imputó una de las peores caracterizaciones del “marxismo”, más allá de la sideral distancia de los propósitos respecto a los cuales consideraban inspirarse.

En los manuscritos, en los cuadernos de apuntes, en las cartas dirigidas a los compañeros y a los militantes que estaban en contacto con él, y además en las intervenciones públicas, que eran definitivamente pocas a causa de tantos dramas familiares y el ocaso de sus fuerzas físicas, Marx continuó su investigación para reconstruir la compleja historia del pasaje de las formas de las sociedades antiguas al capitalismo³⁸.

De las investigaciones realizadas sobre los textos de antropología que leyó y sintetizó, sacó la conclusión de que el progreso humano había procedido más rápidamente en las épocas en las que se habían ampliado las fuentes de subsistencia, comenzando con el nacimiento de la agricultura. Hizo acopio de las informaciones históricas y de los datos recogidos, pero no compartió los rígidos esquemas sobre la ineluctable sucesión de determinados estadios de la historia humana.

Rechazó las rígidas representaciones que vinculaban los cambios sociales solamente a las transformaciones económicas. Marx defendió, en cambio, la especificidad de las condiciones históricas, las múltiples posibilidades que el curso del tiempo ofrecía y la centralidad de la intervención humana por modificar la existencia y marcar el cambio³⁹. Fueron éstas las características sobresalientes de la elaboración teórica del último Marx. ☸

primitiva, in Henry Morgan, *La società antica*, Feltrinelli, Milano 1970, p. XVII.

38 Sobre los cuadernos de estudio de Marx cfr. Marcello Musto, “New Profiles of Marx after the *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA²)”, *Contemporary Sociology*, vol. 49 (2020), n. 4: 407-419.

39 Cfr. Christine Ward Gailey, *Community, State, and Questions of Social Evolution* cit., pp. 35 e 44 y Marcello Musto, *Biografia intellettuale e politica 1857-1883*, Torino, Einaudi, 2018. Sobre la sociedad comunista, cfr. también Marcello Musto, “Communism”, in Marcello Musto (Ed.), *The Marx Revival: Key Concepts and New Critical Interpretations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2020, pp. 24-50.



Referencias

- MUSTO, MARCELLO (2016), *L'ultimo Marx, 1881-1883. Saggio di biografia intellettuale*, Roma: Donzelli, 2016.
- ____ (Ed. 2018), *Biografia intellettuale e politica 1857-1883*, Torino: Einaudi, 2018.
- ____ (Ed. 2018), *Los Grundrisse de Karl Marx. Fundamentos de la crítica de la economía política 150 años después*, Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2018.
- ____ (2019), "Introduction: The Unfinished Critique of *Capital*", in Marcello Musto (Ed.), *Marx's Capital after 150 Years: Critique and Alternative to Capitalism*, London-New York: Routledge, 2019, pp. 1-35.
- ____ (2020), *Karl Marx, 1881-1883. El último viaje del Moro*, México, D.F.: Siglo XXI, 2020
- ____ (2020), "New Profiles of Marx after the *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA²)", *Contemporary Sociology*, vol. 49 (2020), n. 4: 407-419.
- ____ (2020), "Communism", in Marcello Musto (Ed.), *The Marx Revival: Key Concepts and New Critical Interpretations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2020, pp. 24-50.





El viejo Marx y las notas etnológicas en la historia de la antropología y las teorías de la historia

The old Marx and the ethnological notes in the history of anthropology and theories of history

Fernando Huesca Ramón

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México)

<https://orcid.org/0000-0003-3446-6223>

fernando.huesca@correo.buap.mx

Recibido: 10 de febrero de 2022.

Aprobado: 30 de mayo de 2022.

Resumen

Las teorías modernas de la historia que contemplan los orígenes empíricos de la humanidad, así como un posible hilo conductor del pasar de pueblos y formas varias de sociedad, comienzan con Vico en el siglo XVIII. Hegel en Alemania, desde una síntesis propia que incluye la economía política clásica, llega a concebir a la Historia Universal como teatro de exposición y realización de la libertad humana. Marx, conociendo la obra magna de Vico y a Darwin, propone la concepción materialista de la historia en alternativa a la dialéctica idealista de Hegel y su filosofía de la historia, como ciencia de la evolución material humana y en su obra tardía llegó a incluir al antropólogo norteamericano Morgan para completar sus análisis de la civilización capitalista con apuntes sobre el pasado salvaje y bárbaro de la humanidad, desde una perspectiva metodológica que parte de utensilios y vestigios materiales para establecer la lógica y sucesión en la historia de formas de gobierno, de economía, de religión, etc.

Palabras clave: historia, humanidad, evolución, dialéctica, capitalismo.

Abstract

Modern theories of history which consider the empirical origins of mankind, as well as a possible guideline and tendency for the passing of peoples and diverse forms of society, begin with Vico in the 18th Century. Hegel in Germany, from a particular synthesis which includes classical political economy, conceives World History as a theatre of exposition and realization of human freedom. Marx, knowing the great works of Vico and Darwin, proposes the materialist conception of history as an alternative to Hegel's idealist dialectics and his philosophy of history, as a science of the material human evolution, and in his late works he came to include the American anthropologist Morgan to complete his analysis of capitalist civilization, with sketches of the savage and barbarian past of humanity, from a methodological perspective which sets off from tool and material vestiges to establish the logic and succession in history of forms of government, economy, religion, etc.

Key words: history, mankind, evolution, dialectics, capitalism.

El filósofo napolitano Giambattista Vico había inaugurado con su *Nueva ciencia*, una manera genética y sistemática de investigación social e histórica; precede a Rousseau en torno a una narración imaginaria sobre los orígenes animales y selváticos de la humanidad; a Montesquieu en torno a la exposición de la variedad política de los pueblos y en el estudio intensivo de Roma como cantera sociopsicológica; a Hegel en torno al carácter activo del ser humano en la construcción de la historia y sus discursos; a Marx en cuanto a las luchas de clases como motor histórico; y a Freud alrededor del papel del miedo y lo inconsciente en la construcción de mitos y su papel civilizatorio. “El orden de las cosas humanas procedió así: primero fueron las selvas, después las chozas, tras ellas los poblados, luego las ciudades y, por último, las academias” (Vico, 1981: 128) sentencia el padre del historicismo moderno, pretendiendo ofrecer con un novedoso método de análisis de “vestigios” (193) varios, como mitologías, etimologías, discursos, poesías, invenciones, tratados, etc., una clave para descifrar la lógica detrás de la sucesión de pueblos y acontecimientos en el tiempo y el hilo común que se encuentra detrás de la inmensa variedad de lenguajes y productos culturales en general.

Vico permaneció desconocido en su contexto; es hasta los siglos XIX y XX que su legado es reconocido, saludado, y colocado como antecedente de Hegel¹, Marx² y esencialmente todas las tradiciones historiográficas del siglo XX, con la excepción de las epistemologías críticas al racionalismo y la Ilustración, que rechazaron radicalmente toda colocación de un *logos* no-tecnológico en la historia y en el funcionamiento social.³ Su “historia ideal eterna”(Vico, 1981: 194) dirigida por una “Providencia divina”(194) parecería anunciar una mera teología cristiana de la historia, presagiada ya por la monadología de Leibniz; no obstante, bajo la secuencia expositiva *dioses, héroes, hombres*, para designar tres edades o ciclos formativos de los pueblos y la humanidad, se encuentra una lógica de desarrollo técnico e ideológico, que puede perfectamente ser considerada como secular y crítica, y que puede servir como matriz de investigación para

1 “Si se quiere hablar de filosofías de la historia realmente trabajadas, solamente resaltan cuatro hombres, Vico, Herder, Friedrich von Schlegel, y finalmente el filósofo cuya obra prologamos aquí [Hegel]” (Gans *apud* Hegel, 1840: IX).

2 “Darwin ha conducido el interés hacia la historia de la tecnología natural, esto es, hacia la formación de los órganos de las plantas y los animales. ¿No merece la misma atención la historia de formación de los órganos productivos de los seres humanos sociales, de la base material de toda organización social particular? ¿Y no sería más fácil exponerla, puesto que la historia natural se diferencia de la humana, como dice Vico, por el hecho de que hemos hecho una y la otra no?” (Marx, 2016: 425).

3 Se puede afirmar que, para genealogistas como Nietzsche y Foucault, la historia es fundamental como cantera para la vida y la crítica del presente. Lo que se rechaza, a pesar de todo, es la metafísica del cosmos y el tiempo histórico que garantiza la coherencia universalista de las filosofías y ciencias de la historia de Vico, Hegel y Marx: “Sin embargo, si el genealogista rehúsa extender su fe a la metafísica cuando escucha a la historia, encuentra que hay algo “enteramente diferente” detrás de las cosas: no un secreto atemporal y esencial, sino el secreto de que no tienen esencia, que su esencia fue fabricada a pedazos a partir de formas ajenas” (Foucault, 1977:143).



procesos espaciotemporales concretos de hominización, culturización, o adaptación del ser humano para la vida social institucionalizada. El modelo ahistórico y trascendental para la exposición de la naturaleza humana y la organización civil de Hobbes (que habrá de pasar por Rousseau y Kant, hasta llegar al primer Schelling y en nuestros días, hasta Habermas, Rawls y otros teóricos liberales) era expuesto como dogmático y sujeto en su construcción, a su propio contexto de enunciación. Hay familias, antes que Estados, contratos y lenguajes científicos, procesos de generación material de subsistencia, antes que constituciones civiles y teorías políticas. Se podría aseverar que historicismos posteriores, es decir, discursos sobre la historia que mientan, de una u otra manera, un hilo conductor en la sucesión de ideas e instituciones a lo largo de la vida de los pueblos y de la humanidad en su conjunto, beben de fuentes posteriores a Vico, que habrán de marcar giros y tendencias específicas en torno a la construcción del discurso sobre la historia; la Revolución Industrial implicó en su momento el nacimiento de la economía política clásica y su teoría de la producción capitalista, y la Revolución Francesa, de la dialéctica hegeliana, como -en parte-, teoría de los cambios sociales graduales o repentinos, dirigidos esencialmente por la acción humana. La filosofía del derecho y de la historia de Hegel y la obra comunista de Marx dan cuenta, de cómo el ímpetu historicista de Vico podría ser desarrollado en otras direcciones y contextos.

Hegel y una concepción idealista sobre la sociedad civil y la Historia Universal

La formación filosófica de Hegel, desde un republicanismo rousseauiano, hasta su dialéctica e historicismo de madurez, es expuesta ejemplarmente por Georg Lukács en su *El joven Hegel*; como Hölderlin y el joven Schelling, el filósofo de Stuttgart está interesado en la libertad humana y la renovación política del presente. Inicialmente, explora de manera escolar la vida “histórica” de Jesús, como una ilustración de la viabilidad y necesidad de la filosofía práctica trascendental kantiana; posteriormente, de la mano de Fichte, Schelling, la Ilustración escocesa, francesa y alemana y crecientes estudios históricos y económicos, renuncia a la filosofía práctica de Kant como matriz de análisis y crecientemente se aboca a la tarea de entender la peculiaridad del mundo moderno frente al mundo antiguo y sus repúblicas, y la necesidad detrás de su disolución. El concepto de eticidad (*Sittlichkeit*) es clave en la construcción del propio paradigma ontológico-socio-histórico hegeliano y, como podrá apreciarse, bebe de una importante raíz económica en las reflexiones de Smith y James Steuart sobre procesos de producción, consumo e intercambio mercantil.

Si bien en la tesis de habilitación *Sobre la órbita de los planetas* se declara que “La moralidad absolutamente acabada repugna a la virtud” (Hegel, 2009: 162) y en el *Ensayo sobre el derecho natural* se declara al imperativo categórico



como “principio de la no-eticidad (*Unsittlichkeit*)” (Hegel, 1986:463), no se puede apreciar aquí todavía una base sistemática para la concepción sociopolítica de madurez de Hegel. En el *Sistema de la eticidad*, un ensayo no publicado en vida de Hegel y que parece dar cuenta de materiales preparatorios para las lecciones sobre derecho natural en Jena, establece un entronque científicamente muy atractivo, entre la organización social y la base económica:

Pues bien, la idea de la absoluta eticidad consiste en el recogerse de la absoluta realidad (*Realität*) en sí, como en una unidad, de modo que este recogerse y esta unidad constituye una totalidad (*Totalität*) absoluta; su intuición es un pueblo absoluto; su concepto equivale al absoluto ser-uno de las individualidades (Hegel, 1982: 110).

El sistema de las necesidades ha sido concebido más arriba de un modo formal como sistema de la dependencia física universal y recíproca de unos respecto de otros. Nadie se basta a sí mismo para satisfacer la totalidad de sus necesidades. El trabajo de cada uno, o cualquiera que sea el modo de poder satisfacer las propias necesidades, no le asegura esa satisfacción. La necesidad constituye un extraño poder sobre el que nadie puede hacer nada, un poder del cual depende si el exceso o sobreabundancia que cada uno posee significa para él una satisfacción total de la necesidad. El valor de ese exceso, es decir, aquello que expresa la relación del exceso con la necesidad, es independiente de él y susceptible de cambio (*wandelbar*) (183).

La eticidad, como totalidad social orgánica, tiene como su punto de nutrimento fiscalista, al trabajo humano, como mediación (por medio de herramientas) entre la mano y el mundo exterior o naturaleza, como vinculación concreta entre intereses materiales y espirituales de unos y de otros, de unas clases sociales y otras, y como medio de formación de la particularidad humana hacia la universalidad; aquí se habla de estamentos (*Stände*) a fin de dar cuenta de esta organización socioeconómica, con lo que se recupera la exposición de terratenientes, fabricantes, empresarios, trabajadores, y comerciantes de Steuart y Smith. En ese sentido, el *Sistema de la eticidad* adelanta la arquitectónica de la familia, la sociedad civil y el Estado de la *Filosofía del derecho* de imprenta y los cursos correspondientes. Cabe adelantar señaladamente, que la filosofía del derecho de Hegel y su concepción económica e histórica, no llega a un punto de acabamiento científico notable, sino hasta 1819, año en que Hegel puede consultar en francés los *Principios de economía política* de David Ricardo (en primera edición, junto con las notas explicativas de Say) y el *Tratado de economía política* de Jean-Baptiste Say (en tercera edición), de manera que desde este momento en adelante, Hegel esgrime una teoría del valor-trabajo (en el sentido de la tradición ricardiana) y una teoría del valor subjetivo (en el sentido de la tradición marginalista de Rau hasta Gossen y Wagner), mismas que son importantes en su concepción de madurez sobre el modo capitalista de producción, sus crisis intrínsecas e inevitables y las maneras -en su caso, institucionales – en que es posible enfrentar sus efectos destructivos sobre el ser humano y la articulación social.⁴

4 Para el desarrollo y las fuentes del pensamiento económico hegeliano véase (Huesca, 2021).



Cabe señalar someramente, que es igualmente en el periodo de Jena en que Hegel desarrolla y comienza a exponer su dialéctica, como movimiento perpetuo de la sustancia-sujeto, como sistema de transiciones y determinaciones entre una cosa y otra, y como “teoría” de la contradicción como motor intrínseco de todo lo existente, lo cual puede verse reflejado en la primera tesis de *La órbita de los planetas* que reza: “La contradicción es la regla de lo verdadero, la no contradicción, de lo falso” (Hegel, 2009: 162). Se podría afirmar, en ese sentido, que en la *Fenomenología del espíritu* se expone el desarrollo por contradicción de la consciencia humana, que en la *Ciencia de la lógica* se expone el desarrollo por contradicción del ser puro, y que en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* se expone el desarrollo por contradicción del ser puro (en la llamada “pequeña” lógica), de la naturaleza, y del espíritu o cultura humana autoconsciente. A la fecha hay acuerdo en las comunidades estudiosas de la obra hegeliana, en que esta dialéctica implica intensivamente, un despliegue histórico y materialista de determinaciones (como herramienta, arado, máquina, etc.) en lo que atañe a la acción humana; es tema de debate intensivo a la fecha, si en Hegel hay igualmente una exposición diacrónica y evolutiva de las formas naturales, y si es legítimo o no, invocar una evolución en el reino de sombras del pensamiento, en torno al ser puro como subyaciendo, de una u otra manera, a los movimientos evolutivos en la materialidad de la naturaleza y los cuerpos sociales.

Esta declarada *evolución* en el pensamiento económico e histórico hegeliano se ve reflejada en la consideración alrededor de la economía política como moderna “*ciencia empírica, por un lado*” que indica las “leyes de la circulación” (Hegel, 1983a:153) y ya no más como “Gobierno administrativo del Estado” (Hegel, 1983b: 261), el cual parece ser el entendido todavía en las lecciones de filosofía del derecho de los semestres 1817/18 y 1818/19, en seguimiento de la definición técnica de Steuart y Smith, y en esa medida de una ancestral tradición aristotélica. En ese sentido, la filosofía del derecho de Hegel, a la par que rompe con el iusnaturalismo de la veta hobbesiana-rousseauuniana, se desmarca de la tradición aristotélica de la economía, que, entre otras cosas, es ciega al carácter productivo del trabajo humano, y a la inevitabilidad de las expansiones desmedidas en la estructura productiva, producidas por el motor de la ganancia privada detrás de la acción económica. En ese sentido, cabe mencionar el dominio general de Hegel de la historia del pensamiento económico, pasando desde las antiguas mitologías, el pensamiento social griego antiguo y las concepciones modernas de la economía en el mercantilismo (Steuart), la fisiocracia (Galiani) y la economía política clásica de Smith, Say y Ricardo. Al integrar a este último autor en su pensamiento político, se puede decir que Hegel está adoptando la vanguardia de la reflexión económica de sus días, junto con su crítica a concepciones previas sobre el valor, el capital y la distribución económica.



En el parágrafo 246 de la *Filosofía del derecho* de imprenta se mienta una “dialéctica” de la “sociedad civil”, como aquella que lleva necesariamente a la búsqueda de nuevos mercados y consumidores en territorios extranjeros e incluso en colonias y colonizaciones, de parte de un Estado constitucional moderno y sus productores nacionales; de fondo, se encuentra una apuesta científica por entender, como la sociedad moderna, a pesar de estar dirigida por el interés individual (como exponen Smith y su escuela), logra la satisfacción de las necesidades de todos, aun cuando el bien común no forma parte como tal del *telos* económico de los individuos:

El egoísmo que se satisface renuncia igualmente a sí mismo, o efectúa lo contrario de sí mismo, la universalidad. Este trocarse, esta dialéctica es lo racional, el transitar de lo uno en lo otro. Cuando las personas privadas buscan sus fines, así está esto igualmente mediado por el trocarse en lo universal, y los individuos son por este medio requeridos a preocuparse por lo universal. Surge de esta manera la consciencia de que solamente por medio de lo universal se puede mantener y satisfacer lo particular (Hegel, 1979a: 393).

Hegel (2000) está partiendo aquí históricamente del advenimiento de la “propiedad privada” (114) al mundo, un *factum* que reconoció Platón en su tiempo, como esencialmente disruptor de la polis, y como germen a ser extirpado por políticas públicas literalmente espartanas (ausencia de propiedades y matrimonios privados, en concreto); aquí se parte igualmente del *factum* histórico de la disolución de la sociedad feudal y sus formas de propiedad que excluyen la posibilidad generalizada del contrato y la libre enajenación de bienes entre particulares, independientemente de factores hereditarios o sanguíneos; en otras palabras, ya sea producto de la Revolución Gloriosa y reformas parlamentarias, o de las turbas iracundas de la Revolución Francesa y el Terror de los jacobinos, el hecho es que una ciudadanía, garantizada formalmente por un Código Civil Universal, al derecho al libre uso del propio cuerpo y existencias, es la que fundamenta los procesos económicos que satisfarán las necesidades de todo el cuerpo social. Smith denomina a esta estructura social “sistema de la libertad natural” (Smith, 1971) y a la legítima discrecionalidad individual en la acción económica “libertad natural”. Cabe adelantar que la dialéctica hegeliana marca, a la fecha, importantes puntos críticos frente a Smith: el sistema de la libertad natural, *sistema de las necesidades* en Hegel, puede derivar en su contrario, una total dependencia de todos frente a todos, llegando incluso al grado, de que el ejercicio de la libertad natural de producir y consumir mercancías sin dirección cooperativa, burocrática o estatal, puede llevar a apelar la vida y la salud humanas, como en la circulación de carne contaminada (Hegel, 1974b: 596) o la producción de fármacos inadecuados (591). En términos dialécticos, compartidos por el propio Marx, *la generación de riqueza monumental en las sociedades capitalistas produce, a la par inmensa pauperización material y espiritual*. A la fecha, las soluciones idealistas (Hegel) o materialistas (Marx) a esta contradicción, son sumamente divergentes.



Como parte de la crítica de Hegel a Smith y la economía política clásica, cabe invocar el carácter no solamente económico-productivo del trabajo humano, sino *esencialmente* formador de la inteligencia y la socialidad:

La oposición debe ser superada, o uno debe superar la penuria. Así nos lo dice la representación, pero la penuria es necesaria, y entre más natural es un hombre, en este respecto, tanto más se acerca al animal [...] Este es el primer lado de la formación, mismo que está ya puesto en el trabajo (Hegel, 2000: 119).

“Ésta es en general, la educación del género humano, que sea sometido por medio del trabajo” (Hegel, 1983a: 119).

Con la herramienta, el humano deja de ser mero animal, para abocar sus contenidos mentales a una satisfacción mediada de sus necesidades inmediatas, y a una conexión práctica con otros seres humanos, para construir un hábitat común. La economía política clásica, ha dado a Hegel un modelo antropológico de desarrollo que es completado, en la dimensión diacrónica, con una filosofía de la historia que puede interpretarse como una exposición evolutiva de la eticidad (esto es, una determinada base económica, junto con su supraestructura cultural, en términos marxistas), desde el mundo oriental hasta el mundo capitalista moderno.

Más allá de esta posición genealógica (la naturaleza humana se construye por medio del trabajo a lo largo de la historia) alrededor del trabajo – que a la fecha puede funcionar como una matriz crítica hacia lo instrumental del discurso económico contemporáneo-, Hegel da cuenta de postulados científicos alrededor del valor y el capital que solamente tienen sentido dentro de la economía política clásica, y en particular, a la luz de las reflexiones de Ricardo: “Lo que el hombre consume es trabajo humano”, “Este trabajo tiene como su condición previa el trabajo de otros.”, “Lo que tiene más valor, es el trabajo humano.”, “El trabajo es intercambiado frente a otros trabajos.”, “Este consumo no ha de permanecer meramente como lo negativo, el consumo es también el medio para la producción.”, “Los trabajos que el individuo produce deben constituir de manera conjunta el valor de lo que él consume.”, “Tanto como es necesario para una subsistencia, tanto debe uno trabajar en un día. Esto es distinto de acuerdo al pueblo.”, “Ganar oro y plata no una ganancia para sí, sino que es el trabajo el que hace al valor. El consumo y la producción están así enfrentados” (Hegel, 2000: 122). Así, Hegel da cuenta de la formación de los salarios, las ganancias y los precios naturales, fundamentales en la discusión de la economía política clásica, frente a otros discursos económicos, así como de las variaciones en los precios de mercado que se producen por el encuentro de las fuerzas de la oferta y la demanda; el que la renta de los terratenientes se encuentre ausente en esta sección de las lecciones sobre filosofía del derecho de Hegel, puede acusar que el profesor alemán adopta la posición ricardiana sobre la renta, y no la de Smith y Say. Se puede agregar, que en torno a la distribución propiamente hablando (otra contribución de Ricardo a la teoría económica), no es en la filosofía del derecho, sino en la filosofía de



la historia de Hegel, donde es posible encontrar alguna discusión concreta, ahí donde en torno a la eticidad de la India se establece que la mitad del producto de la tierra, se asigna al Zamindar (una suerte de señor feudal para los europeos) y la otra mitad a los agricultores y otros agentes sociales como poetas, astrónomos, músicos, mendigos, herreros, barberos, etc⁵.

De nuevo, la *dialéctica* de la sociedad civil ya mentada es un punto de distanciamiento crítico de Hegel frente a la economía política clásica: la asimetría en oportunidades de consumo entre las clases del salario y las clases de la ganancia (proletarios y capitalistas en las fórmulas de Marx y antes de Saint-Simon, su escuela y sus interlocutores hegelianos de izquierda, como Gans) lleva a la generación del “populacho (*Pöbel*)”, una “calamidad de la sociedad civil”:

Todavía otro conflicto aparece en el pobre, el conflicto del ánimo con la sociedad civil. El pobre se siente de todo excluido y afrentado, y surge necesariamente una indignación interior. Él tiene la consciencia de sí como de un ser infinito, libre, y con ello surge la exigencia, de que la existencia exterior corresponda a esta consciencia [...] De esta situación surge aquella desvergüenza, que encontramos en el populacho (*Pöbel*). El populacho surge preferentemente en la sociedad civil formada [...] Envidia y odio surgen así en los pobres contra los que tienen algo [...] Como ahora, por un lado, le subyace a la pobreza la populachidad, el no reconocimiento del derecho, así aparece por el otro lado en la riqueza igualmente la convicción de la populachidad. El rico considera todo como comprable para sí, puesto que él se sabe cómo el poder de la particularidad de la autoconsciencia. La riqueza puede así llevar al mismo escarnio y desvergüenza, a la que va el populacho pobre (Hegel, 1983a: 194-196).

Dos “extremos” (Hegel, 2000:145) irreconciliables se generan en la sociedad civil: riqueza y pobreza, convicción de desamparo servil y convicción de “omnipotencia” señorial, en el fondo falta de reconocimiento entre unos y otros, y del derecho como una condición de posibilidad para el bienestar general. La *policía* o *poder gubernativo* (política pública en fórmulas contemporáneas) son los instrumentos sociales e institucionales que contempla Hegel para mitigar, que no resolver, esta peligrosa situación. De fondo se encuentra un rechazo de Hegel a

5 “El príncipe obtiene la mitad del rendimiento de su territorio, o más bien de los terrenos que son cultivados; los brahmanes no pagan ningunos impuestos, como ya fue dicho; se cuenta con que la otra mitad sea suficiente para el cubrimiento de los costos del cultivar y una subsistencia magra para los agricultores. Los ingleses han entrado en duda, de si ellos han de considerar a los hindús como libres propietarios o como feudatarios, de si ellos el tributo deberían de exigir de parte de los agricultores o de los Zamindar; a partir de una investigación más exacta de la relación del agricultor al Zamindar, se han decidido a mantenerse a lo último; pero se permiten ahora las más grandes extorsiones y arbitrariedades; los terratenientes desplazan a los agricultores, y dicen que tanta y tanta tierra no se cultiva; de esta manera obtienen ellos una disminución del tributo, luego, empero, reciben a los agricultores desplazados a cambio de un algo mínimo (...) como jornaleros (*Tagelöhner*) y dejan que la tierra se les cultive a ellos. El rendimiento entero de cada aldea se vuelve dividido en dos partes, de las cuales la una pertenece al Rajah, la otra a los agricultores; luego empero obtienen todavía partes proporcionales los funcionarios de la aldea, el juez, el supervisor del agua, el brahmán, los dioses, mendigos viajantes, el astrólogo (quien es un brahmán, y declara los días felices e infelices), el herrero, el carpintero, el lavandero, el barbero, el médico, la bailarina, el músico, el poeta” (Hegel *apud* Huesca, 2021: 503).



propuestas de corte *laissez-faire*⁶, así como a la apuesta paternalista de asistencia directa de los pobres, o a la steuartiana-mercantilista, de intervención gubernamental directa en la economía para generar artificialmente puestos de trabajo para los desocupados; “la multiplicación de los medios de la producción por mucho supera (*übersteigen*) a la necesidad. Los que así producen no pueden vivir más, en tanto que no tienen la salida más, en la cual su sostenimiento deberían encontrar” (Hegel, 1974a:705) declara Hegel en las Lecciones sobre filosofía del derecho de 1822/23, evidenciando, cómo la reorientación gubernamental de recursos capitales, por medio de la tributación, de un lado a otro de la economía, no puede solucionar los problemas de la desconexión entre los procesos productivos y consuntivos en la economía capitalista. Como es sabido, la “única” salida efectiva al problema de la sobreproducción en Hegel, es la colonización.

Finalmente, la exposición diacrónica hegeliana, de los orígenes de la eticidad (cabe señalar, que, en la antropología, Hegel declara que el origen empírico de la humanidad no es de relevancia filosófica...⁷), hasta el mundo moderno, junto con su economía capitalista y Estados constitucionales, puede encontrarse en su filosofía de la historia, donde se declara:

La Historia Universal es, en primer lugar, el tribunal del poder del espíritu universal. Pero este poder no es un destino, sino que el espíritu es razón. Lo que hace el espíritu, eso es racional. Lo que hace el espíritu es: llegar a autoconsciencia de su libertad [...] El espíritu es libre en la medida en que se sabe a sí mismo (Hegel, 2000:198).

En la concepción idealista de Hegel, la determinación de la libertad en la historia se aprecia, por un lado, en el grado de atención teórica y práctica a la dignidad humana, que puede apreciarse en documentos culturales como el *Discurso fúnebre* de Pericles, el *Evangelio de Mateo* o la *Crítica de la razón práctica* de Kant; por otro lado, en procesos prácticos como la Revolución Francesa, puede igualmente apreciarse qué tanto una situación servil es rechazada tajantemente por grandes masas humanas, hasta hacer saltar de manera repentina sistemas de organización social que se perciben como francamente despóticos e inhumanos; de lo que se trata es que no solamente se declare formalmente el absoluto valor de la vida humana, sin que se realice efectivamente en prácticas e instituciones concretas de la sociedad. El que Hegel (2000) declare que “Para captar la Historia se

6 “De hacer lo que quiera, no se trata para nada la actividad del hombre, sino más bien del aseguramiento de su mantenimiento de vida. El principio de nuestro tiempo es *laissez aller, laissez faire* [dejar ir, dejar hacer], cada cual debe por sí mismo saber eso, cada cual lo hará. Esto es ciertamente correcto. Una rama de industria florece, muchos incurren en ella, las fuertes ventas causan un fuerte flujo de productores, de modo que el número se vuelve tan aumentado, que muchos ya no encuentran más cómo cuadrar sus cuentas. Lo otro es ahora el que todo se reinstaura por sí mismo, pero la pregunta es ¿cómo sucede esto? ¿por medio de qué curso?” (Hegel, 1974b: 625).

7 “Lo siguiente es la diversidad de razas humanas. Por cuanto respecta a ésta, podemos preguntar si las distintas razas proceden de una pareja o si tienen orígenes diversos. Esta pregunta no es de tipo filosófico, sino histórico, y carece de interés filosófico. El hombre es hombre: para el concepto de hombre, su ascendencia es la misma” (Hegel, 2019: 101).



debe incluir a la Idea” (200) acusa igualmente su particular posición idealista, en que la consciencia humana, la Naturaleza, la sociedad y la historia se someten a la matriz de pensamiento de la ciencia de la lógica, junto con su aparato conceptual con términos como universalidad, particularidad, singularidad, transición, negatividad y decisivamente *idea absoluta*.

Este motivo metodológico idealista, la lectura de la Historia con la ciencia de la lógica, puede ser el responsable de que Hegel, por un lado, detecte y exponga contradicciones materiales-sociales concretas en la historia de Roma, pero por otro declare su necesaria disolución, no por factores económicos o geográficos (como en Marx o posiciones naturalistas sobre la historia), sino por la razón de no acoger suficiente autoconsciencia de la libertad:

El equilibrio entre ambos lados es la reacción más mala. Estos lados [patricios y plebeyos] no deberían existir para sí sin más, sino que lo tercero, precisamente el equilibrio, debería existir, en la unión y entrelazamiento de ambas. En aquella relación romana no hay ninguna realidad, sino solamente un equipararse de dos elementos heterogéneos que permanecen (Hegel, 2019: 369).

El fin de Roma no fue más el sostenimiento como poder civil, sino el de dominar -por mor del dominar -como poder militar, fin el cual tiene todo Estado militar (Hegel, 2005:153).

El cierre de las lecciones de filosofía del derecho de 1819/20 (bastante distinto al cierre del texto de imprenta) puede leerse en una clave más programática que retrospectiva, más práctica que contemplativa, sin que deje de recordarse en modo alguno que la guía hegeliana para la praxis puede resumirse en el concepto de libertad y la idea absoluta:

El mundo no es adecuado a la verdad. A ello pertenece gran lucha y trabajo [...] Ahora no hay otra cosa que hacer que aprehender lo que hay a la mano, y con ello, hacerlo adecuado al pensamiento. Este es también el camino de la filosofía (Hegel, 2000: 206).

Marx y una concepción materialista sobre la génesis del ser humano y la Historia de la humanidad

“En el último período de su obra, Marx dio un paso más adelante hacia una conceptualización más compleja y más realista de la heterogeneidad mundial de las formas sociales, su dinámica y su interdependencia” (Shanin, 1990: 18). En efecto, se podría decir que, desde los escritos de juventud de crítica a Hegel, hasta el *Capital* y la obra tardía de Marx, relacionada con la nueva antropología de segunda mitad del siglo XIX, hay un creciente dominio, tanto de la economía política y su historia, como de la historia económica y las nuevas metodologías de investigación en la historia natural y las ciencias de la evolución del ser humano. Si bien con Marx hay un debate algo análogo al de Hegel, sobre un supuesto filósofo humanista radical juvenil, en oposición a un científico social robusto en su madurez (Fazio, 2018), lo cierto es que metodológicamente, en el caso del



filósofo de Trier, es posible apreciar, desde tales textos juveniles hasta los documentos tardíos como las notas etnológicas y los documentos sobre la comuna rusa, una posición teórica decididamente materialista y políticamente radical, así como una firme convicción – biográficamente asumida – de que solamente por medio de la praxis es posible abrir un camino distinto del del mero regreso de la misma ideología y sistema hegemónico de relaciones sociales y económicas.

En suma, la inconformidad con el “misticismo lógico, panteísta” (Marx, 1987b: 321) se conserva hasta las concesiones diplomáticas de la segunda edición del capital alrededor del “núcleo racional” de la “dialéctica” de Hegel, mismo que, a pesar de todo, solamente puede encontrarse invirtiéndola (Marx, 2016: XXXI). Marx (2016) atribuye a Hegel establecer a la “Idea” o “proceso de pensamiento” como “demiurgo de lo real (*Wirklichen*)” (XXXI) mientras que, para él, “es al revés, lo ideal (*Ideelle*) no otra cosa que lo material (*Materielle*) transformado y traducido en la cabeza de los hombres” (XXXI). Se excluye, así, que una ciencia de la lógica vaya a subyacer u orientar la exposición sobre procesos naturales o sociales. Sin que implique esta posición, necesariamente una “teoría del reflejo” como la defendida por Lenin, Lukács y Alexander Luria, es claro que en la ontología de Marx no hay cabida para una *vida* del concepto o primado alguno de la Idea absoluta sobre lo real-material. Cabe adelantar, tan solo, que, en gran medida, las notas a Morgan, por mucho las más sistemáticas y acabadas en relación el resto de los cuadernos, versan sobre “utensilios” (Marx, 1974: 98) empleados por agrupamientos humanos a lo largo de miles de años, para satisfacer necesidades de alimentación, vestimenta y resguardo.

*Del socialismo utópico al socialismo científico*⁸ de Engels (publicado en francés en 1880, con partes del *Anti-Dühring*), fue prologado por Marx como una “introducción al socialismo científico”(Engels, 1987:185); ahí se declara precisamente a lo fundamental en el análisis histórico materialista – una de las dos contribuciones atribuidas al autor de *El Capital*⁹-, no lo que los hombres tienen en la cabeza (sus ideas, representaciones, opiniones), sino lo que producen y consumen en la vida cotidiana:

8 El título original reza *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* – El desarrollo del socialismo desde la utopía hasta la ciencia

9 La otra siendo el desciframiento del misterio del plusvalor: “Por otro lado el vir obscurus ha pasado por alto, que ya en el análisis de la mercancía, en mi caso no se permanece detenido en la doble manera en que ella se presenta, sino que igualmente se adelante, que en este doble-ser de la mercancía se presenta el doble carácter del trabajo, cuyo producto ella es; el trabajo útil, por ejemplo, los modos concretos de los trabajos que producen valores de uso, y el trabajo abstracto, el trabajo como gasto de fuerza de trabajo, indiferentemente de qué manera ‘útil’ es gastada (sobre lo que se basa después la exposición del proceso de producción); que en el desarrollo de la forma valor de la mercancía, en última instancia su forma valor, esto es, del dinero, representa el valor de una mercancía en el valor de uso de las otras, es decir, en la forma natural de las otras mercancías; que el plusvalor mismo es derivado de una mercancía “específica” y su correspondiente exclusivo valor de uso de la fuerza de trabajo, etc., etc.” (Marx, 1987a: 370)



La concepción materialista de la historia parte del principio de que la producción, y junto a la producción, el intercambio de sus productos es la base fundamental de todo orden social; de que en toda sociedad que aparece históricamente, la distribución de los productos, con ella la división social en clases o estamentos, se orienta por lo que se produce y cómo se produce y cómo se intercambia lo producido. De acuerdo a esto, las causas últimas de todos los cambios sociales y conmociones políticas han de buscarse no en las cabezas de los hombres, en su convicción creciente en la verdad y justicia eternas, sino en cambios de las maneras de producción e intercambio (Engels, 1987: 210).

Lo mismo establece el propio Marx en las notas a Kovalevsky, haciendo eco del conocido fragmento del prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* sobre la relación entre el ser material real y la consciencia humana¹⁰:

La conciencia de que existe una relación de consanguineidad entre las diferentes ramas de un clan se debilita necesariamente a medida que los clanes se alejan con el tiempo, del asentamiento original dentro de los límites del territorio que fuera conquistado por ellos. [Afirmar que la comunidad de parentesco se asienta necesariamente en territorio extranjero y conquistado es una suposición arbitraria de Kovalevsky] Con el debilitamiento gradual de esta conciencia [¿Por qué la conciencia juega aquí el rol de causa eficiente y no la separación espacial, misma que se presupone ya cuando se habla de división del grupo de parentesco en “ramas”?] se revela el deseo de regular sus relaciones patrimoniales [...] (Marx, 2018:48).

Es igualmente un centro de gran debate en la historia del marxismo y su recepción, la pertinencia del esquema de la infraestructura económica y la supraestructura ideológica¹¹; en las notas a Maine, como veremos más adelante, sumamente cargadas con epítetos peyorativos y observaciones críticas en sentido decolonial, Marx coloca la intercalación

Esto de ‘moral’, muestra qué tan poco entiende Maine de la cosa; tan pronto como estas influencias (económicas antes que cualquier otra cosa) poseen un modo de existencia ‘moral’, ya es este siempre un modus secundario derivado y nunca el prius (Marx, 1974: 329).

A un fragmento de Maine que reza “La vasta masa de influencias, que para abreviar, podríamos llamar morales [...], configura perpetuamente, limita, o prohíbe la dirección actual de las fuerzas de la sociedad, por medio de su soberano” (392). Lo que Marx niega aquí es que un “ejercicio de la voluntad descontrolado” del soberano dirija la “fuerza almacenada de la sociedad”(Marx, 1974a: 329) ; antes

10 “La totalidad de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real (*reale Basis*), sobre la que se eleva una superestructura jurídica y política, y a la cual corresponden determinadas formas de consciencia social. Los modos de producción de la vida material condicionan el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la consciencia de los seres humanos la que determina su ser, sino al revés, el ser social el que determina su consciencia” (Marx, 1961: 9).

11 En la historia del tema Engels mismo coloca a Saint-Simon: “En 1816 declara Saint-Simon a la política como la ciencia de la producción y predice la incorporación completa de la política en la economía. Si bien aquí se encuentra apenas en germen, el conocimiento de que la situación económica es la base de las instituciones políticas, a pesar de todo, se expresa la conversión del gobierno político de los seres humanos, en una administración de cosas y en una dirección de procesos de producción, entonces, la ‘abolición del Estado’, que recientemente ha aparecido con tanto escándalo.” (Engels, 1987: 195)



bien, intereses económicos hacen emerger formas particulares de organización política y de individualidad, de lo que a su vez se desprende el entendido de que el Estado surge como una “excrecencia” parasitaria y que la individualidad que emerge de una sociedad de clases (una sociedad *con* un Estado) estará condicionada por su pertenencia a una u otra clase social:

Maine ignora lo más profundo: que la existencia (*Existenz*) autónoma aparente suprema del Estado ella misma es solamente aparente (*scheinbar*) y que éste, en todas sus formas es una excrecencia de la sociedad; como su aparición fenoménica (*Erscheinung*) ella misma apenas se da en un determinado paso del desarrollo social, así desaparece igualmente, tan pronto como la sociedad ha alcanzado un nivel todavía no alcanzado [...] Encontramos entonces, que estos intereses ellos mismos son a su vez intereses comunes de ciertos grupos sociales y que los caracterizan, intereses de clase, etc., entonces esta individualidad a su vez es individualidad de clase, etc. y estas clases a su vez tienen todas, en última instancia, condiciones económicas como base (*Basis*) (Marx, 1974: 329).

El “esquema” resultante en el caso de Marx no es nada rígido, dando como resultado una interpretación materialista del mito que vincula los movimientos de los personajes de fábulas antiguas, con los movimientos reales de masas humanas en algún proceso de obtención de subsistencia:

La leyenda peruana de Manco Capac y Mama Oello, hijos del sol, hermano y hermana, marido y mujer muestra que un grupo de indios aldeanos, migrando de una distancia, si bien no necesariamente directamente desde Norteamérica, se había reunido y enseñado a las tribus primitivas de los Andes las artes superiores de la vida incluyendo el cultivo del maíz y plantas; la leyenda dejó fuera al grupo y mantuvo solamente al líder y su esposa (Marx, 1974: 160).

Se trata de un motivo fundamental en las notas antropológicas de Marx: figuras fundacionales del mito como Teseo representan no tanto a individuos, como a grupos y periodos:

Paparruchas si los reyes romanos son fábula o no; igualmente paparruchas, si la legislación atribuida a alguno de ellos es fábula o verdad. Los eventos del progreso humano se encarnan a sí mismos, independientemente de hombres particulares, en un record material, que es cristalizado en instituciones, usos y costumbres, y preservado en invenciones y descubrimientos (Marx, 1974:225).

Como en el caso de Vico y Hegel, los vestigios materiales y las fuentes literarias inmediatas y secundarias, forman la materia de la narrativa histórica, dándole objetividad al análisis interpretativo y a la comunicabilidad de los resultados científicos; la confianza en la ilustración del género humano es un hilo conductor en los historicismos de Vico, Hegel y Marx, si bien salta decisivamente a la vista la insistencia en la posición materialista y en la actitud comprometida y radical de este último en torno a la ciencia y las luchas sociales.



En torno a la vinculación y deuda del socialismo científico con otras tradiciones científicas, Engels (1987) ¹²declara:

Tales lectores también se asombrarán, de que, en una historia de desarrollo abreviada del socialismo, se encuentren la cosmogonía de Kant-Laplace, la ciencia natural moderna y Darwin, la filosofía clásica y Hegel. Pero el socialismo científico es decididamente un producto esencialmente alemán y solamente podría haber surgido en la nación, cuya filosofía clásica hubiera mantenido viva la tradición de la dialéctica consciente: en los alemanes. La concepción materialista de la historia (*materialistische Geschichtsanschauung*) y su especial aplicación a la lucha de clases moderna entre proletariado y burguesía, fue solamente posible por medio de la dialéctica. Y si los maestros de escuela de la burguesía alemana han hundido a los grandes filósofos alemanes y la dialéctica transmitida por ellos, en el pantano de un eclecticismo insulso, tanto que nos vemos obligados a acudir a la ciencia natural moderna como testigo de la conservación de la dialéctica en la realidad – nosotros socialistas alemanes estamos orgullosos de provenir, no solamente de Saint-Simon, Fourier y Owen, sino también de Kant, Fichte y Hegel (188).

Desde un famoso apunte de Lenin, se ubican como la base de la “doctrina de Marx” o el “marxismo” a la “filosofía alemana, la economía política inglesa, y el socialismo francés”(Lenin, 2021: 32); al listado elemental cabe agregar a Darwin, a quien debemos el poder interpretar la “historia humana (*human history*)” (Marx, 1974: 173) de la antropología de Marx, como una cronología en tiempos geológicos¹³ (alrededor de 100,000 años sobre la superficie de la Tierra¹⁴) y como una sucesión de modos materiales de generación de subsistencia, resguardo del medio ambiente y vinculación comunitaria; en ese mismo sentido a Morgan¹⁵, por legar un modelo estructural de desarrollo evolutivo (salvajismo-barbarismo-civilización) que socava toda posibilidad de contrabandear juicios morales o prejuicios coloniales en la historiografía y que permite articular de manera orgánica tanto procesos económicos como culturales en cronologías significativas varias.

En torno a las contribuciones de Darwin al análisis histórico y antropológico de Marx, se puede mentar la tesis sobre la variabilidad de caracteres¹⁶ en una

12 En una nota a la tercera edición de 1883 Engels matiza: “Apenas en la medida en que Inglaterra y Francia produjeron circunstancias económicas y políticas que fueron sometidas a la crítica alemana-dialéctica, apenas entonces se pudo lograr un resultado real. Desde este lado, entonces, no es el socialismo científico un producto exclusivamente alemán, sino igualmente uno internacional.” (Engels, 1987: 187)

13 Para la cronología materialista de la historia Marx ofrece el siguiente apunte: “estadio de salvajismo y estadio inferior de barbarismo, estos dos periodos étnicos cubren por lo menos 4/5 de la existencia entera de la humanidad sobre la tierra” (Marx, 1974:130).

14 Véase Valdebenito, 2007.

15 Engels escribe a Kautsky el 16 de febrero de 1884 que “Marx mismo deseaba introducir el libro a los alemanes” y que Morgan “ha llegado a la concepción materialista de la historia marxista de manera novedosa y autónoma, en los límites puestos por su objeto, y concluye con postulados directamente comunistas para la sociedad contemporánea” (Engels, 1987: 388).

16 En la concepción evolucionista de Darwin la variabilidad y diferencialidad de rasgos y características en una población es condición de posibilidad de adaptación y supervivencia colectiva al medio ambiente: “Debido a esta lucha por la vida, cualquier variación, por más leve y por cual-



población, como una condición de posibilidad de mayor adaptación ambiental, y así de supervivencia; el autor de las notas a Morgan consigna dos ejemplos, en los que la desaparición gradual del matrimonio consanguíneo en el desarrollo de las poblaciones humanas, tiene que ver con una mayor ventaja adaptativa poblacional ahí donde las trabas a la vinculación marital extendida, son eliminadas: “exclusión gradual de los propios hermanos y hermanas de la relación de matrimonio [...] ilustra la operación del principio de selección natural (*natural selection*)” (Marx, 1974:109); “los *derechos maritales* (*jura conjugalia*) se establecieron en el grupo [los romanos distinguen: *conubium*, relacionado al matrimonio como una *institución civil*, y *conjugium*, la *mera unión física*] [La emancipación de estos ‘derechos’], etc., lentamente fue lograda por medio de *movimientos resultando en reformas inconscientes; procedió inconscientemente por medio de selección natural.*” (139). Otro ejemplo puntual en las notas a Morgan de una concepción naturalista del mundo como la darwiniana da cuenta de la continuidad biológica entre las sociedades salvajes, bárbaras y civilizadas, y así, de su base material común:

Tenemos el mismo cerebro, perpetuado por la reproducción, que ha trabajado dentro de los cráneos de bárbaros y salvajes en eras ancestrales; y ha llegado a nosotros cargado y saturado con los pensamientos, aspiraciones y pasiones, con las que estuvo ocupado en los periodos intermedios. Es el mismo cerebro que se ha vuelto más viejo y más grande con las experiencias de las eras... Retoños de barbarismo (por ejemplo, en el Mormonismo) son muchas tantas revelaciones de sus proclividades antiguas... una especie de atavismo mental (Marx, 1974:143).

El “más grande” del fragmento puede interpretarse no necesariamente apuntando a un aumento bruto de volumen en la masa encefálica, sino a un aumento cuantitativo en la conectividad neuronal por medio de la plasticidad¹⁷, en términos de las ciencias cognitivas contemporáneas¹⁸; el *retoño de lo pasado* parece ofrecer alguna base de reflexión para una concepción psicoanalítica materialista-evolucionista, así como los *atavismos mentales*, que podrían explicar fenómenos tabú (a la manera freudiana), como la casuística de los nombres ironizada mordazmente por Marx¹⁹

quier causa que provenga, si es en algún grado redituable para un individuo de cualquier especie, en sus relaciones infinitamente complejas con otros seres orgánicos y a la naturaleza externa, tenderá a la preservación de aquel individuo, y será generalmente heredado por su progenie [...] He llamado a este principio, selección natural, por medio del cual cualquier variación pequeña, si es útil, es preservada” (Darwin, 1859: 61).

17 En el entendido actual de la intensiva moldeabilidad y organicidad del sistema nervioso humano, un estudio contemporáneo encuentra, por ejemplo, correlaciones entre entrenamientos musicales y densidad de redes neuronales. Véase Lutz (2009).

18 Se puede considerar que la memósfera apuntada por el filósofo anglosajón Daniel Dennett tiene una base material como condición de posibilidad y dinámicas históricas contradictorias y orientadas por procesos económicos, que son los que llevan al predominio de ciertos memes en detrimento de otros. En un sentido materialista histórico, podría señalarse que el meme “fast-food” no es tan inofensivo como se pretendiera (el meme “fast-food” requiere el meme “propiedad privada sobre los medios de producción”, Véase Dennet (1995).

19 “¡Casuística innata del hombre de cambiar las cosas al cambiar sus nombres! Y encontrar



y la veneración de la reina de Inglaterra que es igualmente sometida a una sorna implacable en las notas a Lubbock.²⁰ Diversos fetichismos continúan y operan en la sociedad civilizada, es un lema que puede hermanar a Marx con Freud, en un matrimonio teórico que ya fue ensayado por Marcuse en *Eros y civilización*.

El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre de Engels, es un ensayo brillante en términos de antropología evolucionista y de vinculación de la historia primate humana con la historia económica y la lógica del modo capitalista de producción; si bien en las notas antropológicas Marx no realiza un ensayo de análisis evolucionista más allá de las sociedades salvajes y los primeros vestigios materiales de dominación de la naturaleza como cerámica y cuchillos, en sus *Notas marginales al "Tratado de economía política" de A. Wagner* es posible apreciar un hilo de reflexión sumario que vincula la satisfacción de necesidades animales, con las capacidades cognitivas particulares que permite el cuerpo humano con su cerebro y aparato fonador:

Los seres humanos comenzaron, como todo animal, a comer, a beber, etc., entonces, no comenzaron a "situarse" en una relación, sino a comportarse de manera activa (activ), a apropiarse de ciertas cosas del mundo exterior por medio del acto, para satisfacer su necesidad. (Comienzan con la producción). Por medio de la repetición de este proceso se impregna la peculiaridad de estas cosas de "satisfacer sus necesidades", en su cerebro; los seres humanos, así como los animales, aprenden también "teoréticamente" a diferenciar las cosas exteriores, que sirven a la satisfacción de sus necesidades, de entre todas las otras. En un determinado grado de desarrollo continuado, después de que, mientras tanto, también sus necesidades y las actividades por medio de las cuales se satisfacen aumentan y se desarrollan ulteriormente, habrán de bautizar verbalmente las cosas experimentables restantes y distintas del mundo exterior, alrededor de esta clase entera (Marx, 1987a:363).

Por lo demás en las notas a Morgan se encuentra un apunte crítico a Darwin²¹, en torno a la conformación de las primeras familias en la sociedad salvaje:

El estado de la sociedad indicado por la familia consanguínea apunta a una condición anterior de intercambio promiscuo (¡en la horda!) a pesar de Darwin (véase El origen del hombre II, 360). Tan pronto como la horda se fragmentará en grupos más pequeños para la subsistencia, caería de la promiscuidad a las familias consanguíneas, lo cual es la primera 'forma organizada de sociedad'(Marx, 1974:108).

escondrijos dentro de la tradición, para romper la tradición en su medio, ¡ahí donde el interés actual daba un poderoso motivo para ello!" (Marx, 1974:181). Además, Véase (Engels, 1962: 60).

20 "¿Como si el hombre inglés civilizado no 'idolatrara' a la Reina o al Señor Gladstone!" (Marx, 1974: 345).

21 En una carta a Engels, el 18 de junio de 1862, manifestaba Marx reservas críticas hacia la trasposición de la mirada burguesa inglesa hacia el proceso evolutivo en Darwin (va un punto a favor del Witz de Malthus y la Ilustración): "Es llamativo, cómo Darwin reconoce entre las bestias y las plantas a su sociedad inglesa, con su división del trabajo, competencia, incorporación de nuevos mercados, 'invenciones' y la 'lucha por la existencia' malthusiana. Es el bellum omnium contra omnes de Hobbes, y recuerda a Hegel en la 'Fenomenología', donde aparece la sociedad civil como 'reino espiritual animal', mientras que en Darwin el reino animal espiritual figura como sociedad civil" (Marx, 1974:392).



Alrededor de la crítica a Morgan cabe enlistar el conciso “?! ” intercalado en una ciertamente implausible tesis sobre la omnipotencia económica humana: “La humanidad (*Mankind*) es el único conjunto de seres, de los cuales se puede decir que ha ganado el absoluto control (?!) sobre la producción de alimentos”(Marx, 1974:99); un apunte sobre los encercamientos de tierras griegas: “Morgan se equivoca, cuando cree que el mero encercamiento comprueba la propiedad privada”(135); y la corrección alrededor de la pertenencia de los clientes al cuerpo plebeyo romano: “La aseveración de Morgan de que los clientes desde el inicio fueron parte del cuerpo plebeyo – falsa, Niebuhr está en lo correcto”(220).

Aquí cabe hacer una mención breve sobre el estilo literario de Marx: alrededor de las notas a Phear, Maine, Lubbock y Kovalevsky hay toda serie de epítetos denotativos y giros escriturales cáusticos que notablemente no han sido incluidos o tomados en cuenta por Engels, en su confección de *El origen de la familia*²²; haciendo eco de la observación del biógrafo de Marx, Francis Wheen, de que la “caligrafía” y “jerigonza” de Marx en estas notas es *desesperante*,²³ consignamos una serie de epítetos y usos discursivos punzantes, críticos, provocadores y anticoloniales de parte del autor de *El Capital*, que dan cuenta de su incesante inconformidad con los prejuicios raciales, victorianos y eurocentristas de los científicos y políticos occidentales hegemónicos:

El campesino es el mayor enemigo de la reforma social [¡Phear no sería enemigo de recibir él mismo la renta pagada a los Zamindars, viejos o jóvenes!] y nunca sueña con arrojar las trabas que el tiempo o la superstición ha tejido alrededor suyo. No mandará a su hijo a la escuela por miedo de ser privado de su asistencia manual en el campo [¡y uno muy justificado, ciertamente!] (Marx, 1974: 257), “Este asinus se imagina que ‘la investigación moderna... conlleva una impresión más fuerte que nunca de una amplia separación entre la raza aria y otras razas (!)’ ” (290), “El señor Maine como inglés alcornoque no parte del gens, sino del patriarca, quien luego se vuelve jefe, etc. Inocentadas ”(292), “El fin (*Zweck*) consciente de Jacobo [I] fue ‘la rapiña’, lo que el gurrumino [Maine] llamó colonización” (302), “¡Esta tecnicidad excesiva de la ley antigua muestra que la jurisprudencia es harina del mismo costal, como las formalidades religiosas, por ejemplo, en los augurios, o el Hokus Pokus del curandero de los salvajes!”(320), “¡Que el diablo se lleve esta jerga ‘aria’!” (324), “En ese entonces, esto es, en los tiempos primitivos, Bentham todavía no había inventado la fórmula y resorte de la legislación ‘moderna’ que curiosamente, de acuerdo con Maine, es la que representa los tiempos modernos: ‘La mayor felicidad para el mayor número.’ ¡Oh, filisteo!” (326), “La concepción austriana de la soberanía ha sido alcanzada por medio de unir mentalmente todas las formas de gobierno en un grupo al concebirlas como despojadas de todo atributo excepto la fuerza coercitiva, y (aquí se muestra de nuevo el pata de asno) y cuando se tiene firmemente en mente que las deducciones de un principio abstracto, nunca son de la naturaleza del caso completamente ejemplificado en hechos”(330), “¡de nuevo este sinsentido ario!”(335), “estos asnos civilizados no pueden desprenderse de sus propias

22 Podemos consignar el “stubenhockerischer Schriftgelehrter (erudito libresco de aula)” de *El origen de la familia* como una instancia de recuperación de Engels de estos motivos escriturales pícaros de Marx: “cambiar el gens en una mera creación ficticia, digno de eruditos ideales, esto es, eruditos librescos de aula” (Marx, 1974: 202).

23 Véase. Marx, 2018: 14.



convencionalidades”(340)²⁴, “La ciencia es todavía considerada por muchas personas excelentes, pero de mente estrecha (¡filisteo de mente ancha!), como hostil a la verdad religiosa”(349), “El mismo punto de vista, puramente fiscal, de los ‘perros ingleses’, que durante el registro de tierras en Bengala”(111), “Poco a poco, se le ocurrió a los ‘tontos ingleses’ que la propiedad comunal no era una rareza en una u otra localidad, sino el tipo dominante en las relaciones con la tierra, con raras excepciones...”(Marx, 2018:114), Explotando la fiebre de especulación que se había encendido repentinamente entre los caniches franceses, y con la esperanza de que el gobierno francés no iba a ser capaz de mantenerse durante mucho tiempo en el país, los nativos vendieron rápidamente, con frecuencia a dos o tres compradores simultáneamente, una u otra parcela de tierra, o un terreno que no existía en lo absoluto, o incluso tierras que estaban en posesión combinada del clan(138).

Krader ha llamado la atención sobre la distribución diferencial de los abordajes de Morgan y Marx en torno a la familia, en relación a Engels²⁵; en pocas palabras, el interés expositivo de los primeros parece concentrarse en las formas de gobierno antes bien que en las formas familiares, que conforman alrededor de un tercio de *El origen de la familia*. De hecho, las notas a Morgan arrancan con la descripción de la subsistencia de la sociedad salvaje:

Estadio inferior. Infancia de la raza humana; vive en su hábitat original restringido; subsiste de frutos y nueces; en este periodo comienzo del lenguaje articulado; termina con la adquisición de pesca de subsistencia y el conocimiento del uso del fuego. No se encuentran tribus en esta condición en el periodo histórico de la humanidad (Marx, 1974: 97).

Con respecto a la organización familiar, el comienzo está marcado por una “vida en horda”(109), donde solamente algún “derecho matriarcal”(102) pudo haber jugado algún rol; el paso de la “familia consanguínea” a la “familia punalua”, que en 1820 todavía fue encontrada por misioneros norteamericanos, implica la “gradual exclusión de los propios hermanos y hermanas de la relación de matrimonio” (109) en vínculos de poligamia y poliandria, compartiendo un hábitat y gestión de subsistencia común, ²⁶es decir, “comunismo en la vida cotidiana

24 Marx evidencia que los antropólogos europeos, con excepciones como Bachofen, tenían serias dificultades entender el concepto de herencia matrilineal y matriarcado.

25 En Morgan la sección sobre la familia tiene 138 páginas, mientras que la sección sobre el gobierno, 330. De 98 hojas de las notas a Morgan, Marx dedica casi 70 páginas al gobierno y poco más de 16 a la familia. Véase (Marx, 1974: 365).

26 “La forma más antigua (que se ha conservado): las comunidades basadas en los lazos de parentesco, cuyos miembros e caracterizan por vivir sin separación entre sí, por trabajar la tierra colectivamente y satisfacer sus necesidades gracias a un ingreso comunitario general. En una de las decisiones del Consejo Privado es posible leer, en referencia a esta forma: ‘De acuerdo con la verdadera noción de familia hindú colectiva e indivisa, ningún miembro de la familia, en tanto la misma permanezca indivisa, puede afirmar, con relación a la propiedad colectiva e indivisa, que él mismo, en tanto que miembro particular, posee una determinada y definitiva parcela... Los beneficios de la propiedad indivisa deben llevarse, de acuerdo con la teoría, a una caja o bolsa común, y entonces tratarse de acuerdo a las modalidades de aprovechamiento de una familia indivisa.’ Esta forma de propiedad comunal e ha conservado solamente en unas pocas localidades del norte y del noroeste de la India; además de esto, <se ha> conservado bajo la forma de propiedad compartida [<Kovalevsky:> posesión compartida] y de explotación comunitaria de la tierra únicamente por parte de los parientes más cercanos, miembros de la familia indivisak (indivisible), según el término empleado por Maine para llamar a esta forma de comunidad basada en lazos de



(*communism in living*)” (108). No existe aquí todavía la organización social en gens. Finalmente, invenciones como el “arco y la flecha” y la “cerámica”, marcan la transición al siguiente periodo:

La humanidad, cuando era ignorante del fuego, sin un lenguaje articulado, y sin armas artificiales... dependía... de los frutos espontáneos de la tierra. Lentamente y casi de manera imperceptible, en el periodo del salvajismo, pasaron de un lenguaje gestual y sonidos imperfectos al lenguaje articulado; del mazo (*Keule*), como primera arma, a la lanza, afilada con piedra, y finalmente, el arco y la flecha; del cuchillo de piedra y cincel al hacha de piedra y el martillo; del mimbre (*Korbweide*) y la canasta de caña a la canasta cubierta con barro, que rindió un vehículo para cocer la comida al fuego; y, finalmente al arte de la cerámica (Marx, 1974:127).

La “pasión por la posesión” (128) surge con la acumulación de riqueza, y con la emancipación de la premura alimenticia inmediata, y se limita a artículos “puramente personales” (128) que frecuentemente son depositados junto con el difunto en los sepulcros. Cabe reiterar que en Morgan y el viejo Marx, la sucesión y progresión en torno a las ideas de la propiedad y la organización institucional, van estrechamente de la mano del progreso técnico alrededor de la obtención y acumulación de subsistencia y medios materiales para obtenerla. Como se verá más adelante, la reducción monogámica del matrimonio y su conversión, para el caso de la mujer, en un encerramiento despótico, es parte misma en la sucesión de los modos materiales de producción de subsistencia.

En el mismo inicio de las notas a Morgan, Marx establece la transición al barbarismo en los siguientes términos:

“Estadio inferior. Comienza con el arte de la cerámica. Para el siguiente estadio (intermedio), viene a consideración la dotación desigual de los 2 hemisferios, occidental y oriental; pero se adoptan equivalentes. En el hemisferio oriental la domesticación de los animales, en el occidental, el cultivo del maíz y plantas por irrigación, igualmente con el uso de ladrillos de adobe y piedra en la construcción de casas. En el estadio inferior, por ejemplo, las tribus indígenas de los Estados Unidos, al este del río Missouri, y tales tribus de Europa y Asia que practiquen la cerámica, pero se encuentran sin animales domesticados. (Marx, 1974: 97).

Las sociedades azteca y peruana son consideradas como prototípicas del estadio intermedio, mientras que los griegos homéricos, las tribus italianas antes de la fundación de Roma y las tribus germánicas del tiempo de César, se establecen como ejemplos del estadio superior (97); a nivel de subsistencia, o bien el cultivo de la tierra²⁷, o bien animales domesticados, rinden un sustrato seguro y

parentesco. No es posible concluir a partir de ello que en un inicio dichas comunidades no incluyeran parientes más lejanos. La actual comunidad familiar resulta <ser> más bien el producto de la disolución de la comunidad de parentesco” (Marx, 2018:47).

27 “En el hemisferio occidental los aborígenes avanzaron en general hacia el estadio inferior del barbarismo y una parte de ellos se encontraron en el estadio intermedio, sin animales domésticos fuera de la llama en Perú, y con un único cereal, el maíz, con los adjuntos de los frijoles, calabaza y tabaco, y en algunas áreas cacao, algodón, y pimienta. ‘Maíz’, desde su crecimiento en coli-



planificable de alimentación, lo que a su vez rinde un elemento *sensible* de la magnitud en la posesión de riqueza, lo que se traduce en el ethos aristocrático que se encuentra en la obra homérica y vitalista de Nietzsche: “Elemento aristocrático en la sociedad [en México y Cuzco. F.H.], en formas tenues, entre los jefes, civiles y militares, por medio de números incrementados bajo el mismo gobierno, y la creciente complejidad de los asuntos” (Marx, 1974:131); “con el incremento de propiedad creció el elemento aristocrático en la sociedad, fue causa principal de los disturbios en la sociedad ateniense de la era de Teseo hasta Solón y Clístenes” (207). Los valores castrenses de este periodo son acompañados por valores elementales de la convivencia social como la “rectitud” – lo cual se refleja en deidades y mitos civilizatorios²⁸-, todo lo cual es conservado en vestigios como mitos indígenas, desde el primer estadio del barbarismo:

En el estadio inferior comienzan a desarrollarse los atributos superiores de la humanidad: dignidad personal, elocuencia, sensibilidad religiosa, rectitud, virilidad y coraje son ahora rasgos comunes de carácter, pero también la crueldad, la traición, y el fanatismo. Veneración de los elementos en la religión, con una concepción tenue de dioses personales, y de un Gran Espíritu, producción rudimentaria de versos, tenencia-común de hogares, y el pan de maíz pertenecen a este periodo. Produjo también la familia sindiásmica y la confederación de tribus, organizada en fratrias y gentes. La imaginación, aquella gran facultad que contribuye tanto a la elevación de la humanidad, estaba ahora produciendo una literatura no escrita de mitos, leyendas y tradiciones; ya se convierten en un poderoso estímulo para la raza (Marx, 1974:130).

La constitución de la familia bárbara es una estación fundamental en la historia de la familia esclava, a la par que en la historia de la individualidad humana; aquí se encuentra el origen de un famoso pasaje en *El origen de la familia* de Engels sobre el ideal filisteo de la familia burguesa y su raíz en la esclavitud romana:

La familia patriarcal marca la época peculiar en el progreso humano cuando la individualidad de la persona comenzó a elevarse sobre el gens, en el que antes había estado fundida; su influencia general tendió poderosamente al establecimiento de la familia monogámica [...] La autoridad paternal “imposible” en las familias consanguínea y punalua; comenzó a aparecer como una influencia tenue en la familia sindiásmica, y se estableció completamente bajo la monogamia y más allá de todo límite de la razón en la familia patriarcal del tipo romano [...] Familia, su aparición moderna bajo las tribus romanas comprueba el significado de familia, contiene el mismo elemento que *famulus* = sirviente. Festo dice “*Famuli* originariamente viene del osco, de acuerdo al cual el esclavo se llama *famul*, de donde proviene el término de familia.” Entonces, en su significado primario, familia no está relacionado con pareja casada o sus hijos, sino que está en relación con el cuerpo de esclavos y sirvientes que trabajaban en el mantenimiento y estaban bajo el poder del *pater familias* [...] La familia moderna contiene *en germen*, no solamente *servitus* (esclavitud), sino también la servidumbre (*Leibeigenschaft*), ahí

nas – lo que favorecía el cultivo directo-, es útil tanto verde como maduro, y por su rendimiento abundante y propiedades nutritivas fue una fuente más rica en el auxilio del progreso humano temprano que todos los otros demás cereales juntos; de aquí el notable progreso de los aborígenes americanos sin animales domésticos; los peruanos produjeron bronce, lo que está próximo al proceso de fundir hierro” (Marx, 1974:101).

28 Júpiter como arquetipo del orden cósmico y político es explorado intensivamente por Vico, Hegel y Boturini, quien lo remitió a la deidad indiana Tezcatlipoca. Véase Boturini, 2007.



donde desde inicio se remite a servicios para la agricultura. Contiene en miniatura todos los antagonismos en sí, que después de desarrollan ampliamente en la sociedad y su Estado (Marx, 1974:119—120).

Consecuentemente, en *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Engels reconoce en el dialéctico Fourier, el mérito de haber planteado por primera vez la tesis de que “el grado de emancipación femenina es la medida natural de la emancipación universal”(Engels, 1983:196). En las notas a Morgan, Marx establece un punto prudencial de prognosis, siguiendo al autor de *La Sociedad Antigua*, sobre el desarrollo de la familia monogámica patriarcal, junto con una concomitante posición política programática que continúa con el ethos de género explícitamente igualitarista de Fourier:

Con respecto a la familia monogámica presente: debe avanzar a la par que avanza la sociedad, y cambiar a la par que cambia la sociedad, incluso como ha ocurrido en el pasado. Es la creatura del sistema social... Se debe suponer que es capaz de todavía más mejoramiento hasta que se logre la igualdad de los sexos. Si la familia monogámica fallara en el futuro distante de responder a los requerimientos de la sociedad, asumiendo el progreso continuo de la civilización, es imposible predecir la naturaleza de sus sucesores (Engels, 1983:124).

Aquí cabe señalar, que los excesos patriarcales de Engels, en *El origen de la familia*, sobre la familia monogámica heteronormada, y su desdén victoriano al homoerotismo del mito griego, son producto de su propia lectura de Morgan y de Marx, siendo patente en las notas a Morgan de este último, que el filósofo de Trier saluda al Olimpo griego, precisamente por dar cuenta de una situación histórico-erótica en la cual las rigideces patriarcales de la familia monogámica no se presentan, y correspondientemente las mujeres, en el horizonte pre-civilizado, detentan una posición social igualitaria en relación a los varones (algo que en el desarrollo de la sociedad política griega se perdió): “Pero la relación de las diosas en el Olimpo muestra un recuerdo de una posición anterior más libre e influyente de las mujeres. Juno es mandona, la diosa de la sabiduría emerge desde la cabeza de Zeus, etc” (Marx, 1974: 121). En el estudio científico detallado de la obra de Marx y de Engels, se encuentra que la interpretación soviética del marxismo, que bebió de un ethos economicista, heteropatriarcal, racista y capacitista, tanto como el ethos capitalista en Occidente, puede partir de consideraciones particulares de Engels, en torno al desarrollo civilizatorio,²⁹ la prognosis histórica y la economía libidinal, en el sentido en que en Marx toda posición eurocéntrica, utopista y filisteá, es sometida a una brutal pluma polemista y sin compromiso o tapujo alguno.

Finalmente, se podría concluir que historia militar e historia económica van de la mano, en la medida en que los instrumentos de subsistencia y su perfeccionamiento, devienen igualmente medios de ejercicio de la guerra y el dominio

29 El uso peyorativo del vocablo *barbarie* en el marxismo puede rastrearse directamente a Luxemburg, quien lo atribuyó a Engels. Sobre la quebrada historia de construcción y recepción del slogan *socialismo o barbarie*, véase Morita, (2021).



colonial: “El arco y la flecha caracterizan el estadio superior del salvajismo, se agrega la espada de acero al barbarismo, las armas de fuego para el periodo de la civilización” (Marx, 1974: 99). Asimismo, la aproximación a la civilización es abierta por el perfeccionamiento de la técnica y la mentalidad militar:

La lucha por la posesión de los territorios más deseables se intensificó por medio de la localización de las tribus en áreas determinadas y en ciudades fortificadas, con el incremento de la población. Arte bélico avanzado y aumentado por medio de recompensas a la proeza. Estos cambios indican el acercamiento a la civilización (Marx, 1974: 134).

Cabe agregar que el progreso institucional en el tipo de “magistrado ejecutivo central” que se aprecia secuencialmente en el “Gran Soldado de la Guerra de los iroqueses”, el “Teuctli de los aztecas” y el “basileus de los griegos y rex de los romanos” (Marx, 1974:173) y que es parte de una democracia militar, se encuentra todavía fundamentado en una propiedad comunal-gentil de la tierra, cuya pérdida es signo característico de la civilización:

El Estado no existía.” (p. 67) Puesto que el gens, la unidad de organización, era esencialmente democrática, así necesariamente la fratria compuesta de gentes, la tribu compuesta de fratrias, y la sociedad gentil formada por la confederación o (lo que es la forma superior), una coalición de tribus [(como las 3 tribus en Roma, las 4 tribus de los atenienses en Ática, las 3 tribus dorias en Esparta, todas ellas en un territorio común)] (Marx, 1974:144).

El dominio territorial pertenecía todavía a las tribus en común; pero una porción ahora se destina aparte para el sostén del gobierno, otra para usos religiosos, y todavía la porción más importante – aquella de donde el pueblo extraía su subsistencia, dividida entre varias gentes, o comunidades de personas que residían en el mismo pueblo (pueblo). Nadie poseía tierras u hogares por su propio derecho, con poder de vender y arrendar con cuotas cuando quisiera. La posesión individual de hogares y tierras está excluida por la propiedad común en tierras por medio de las gentes o comunidades de personas, hogares de tenencia-común y el modo de ocupación por medio de familias relacionadas (132).

Precisamente un episodio clave en transición barbarismo-civilización, es el de establecimiento de reglas políticas claras y distintas, para la ocupación de los puestos superiores de gestión política, que se relacionan con la posesión individualizada de riqueza y con la pertenencia reglamentada institucionalmente a una u otra clase social.

La transición en Roma del estado bárbaro hacia el estado político o civil (cabe reiterar en la tradición marxista la categoría de oposición entre sociedad y Estado) es resumida por Marx en los siguientes términos:

Las gentes traídas a Roma permanecieron todas localmente distintas, eso hacían las gentes en general en el estadio intermedio y superior del barbarismo, tan pronto como las tribus comenzaban a reunirse en fortalezas y ciudades amuralladas [En los hogares de pueblo en el Nuevo México, todos los ocupantes de cada casa pertenecieron a la misma tribu y en algunos casos un hogar de tenencia-conjunta contenía una tribu. En Tlaxcala 4 barrios eran ocupados por 4 linajes, probablemente fratrias, etc.] [...] El senado de



Rómulo, con funciones similares a las del previo consejo de jefes. Cada gens dice Niebuhr, enviaba su decurión, quien era su concejal para representar en el Senado [...] Livio I, 8 dice: 'Creó 100 senadores, ya sea puesto que ese número era suficiente [el tío olvida que entonces había solamente 100 gentes, constituyendo la tribu de os Ramnes] o porque eran 100 los que podían ser hechos padres [superlativo, esto por un pragmatismo parlo-teador]; el título de Pater se les aplicó [Pater, puesto que era un jefe de gens] y aquel de patricio a su progenie' (Marx, 1974: 227).

La organización gentil está ligada a un territorio donde se vive en común y se decide sobre los matrimonios, el uso de la tierra y la dirección política de manera grupal y representativa; los nuevos juegos hereditarios que marcan una línea patriarcal anulan las tendencias matriarcales en la gestión del hogar, del patrimonio y de la herencia; los acompañamientos políticos, como la representación en el Senado romano, implican una exclusión de los grupos menos aventajados en posesión de riqueza; de aquí en adelante, se trata en las sociedades civilizadas de una especialización en los juegos de inclusión/exclusión en torno a la herencia, el uso de la propiedad y la ocupación de puestos gubernamentales (en un aparato de Estado brotado de la sociedad como administrador parasitario):

La distinción de patricios conferida a sus hijos y descendientes lineales en perpetuidad creó en el acto una aristocracia de rango en el centro del sistema social romano, donde se volvió firmemente entrenchada; este elemento aristocrático se implementó por primera vez en el gentilismo (Hegel, 1974:227).

En las instituciones de la sociedad política romana están excluidos los plebeyos de las oficinas de gobierno, la *comitia curiata* (a ser sustituida después por la *comitia centuriata*), los ritos sagrados y el matrimonio con los gentiles, a la par que gozan de personalidad jurídica libre y entrada al ejército; Marx resume sobre la constitución política romana:

Servius dividió al pueblo entero en 5 clases, los hombres más acaudalados de las diversas gentes. La cualificación de la propiedad fue para la primera clase de 100,000 ases; la segunda clase, 75, 000; la tercera clase 50,000; la cuarta clase, 25, 000; la quinta clase, 11,000 ases (Livio, I, 43) Dionisio agrega una extra-clase, consistiendo de una centuria con un voto; compuesta de aquellos sin propiedad o menos de la requerida para la admisión en la quinta clase, no pagaba impuestos y no servían en la guerra. (Dionisio, IV, 20) (algunas otras diferencias entre Dionisio y Livio) (Hegel, 1974:232).

La representación política, bajo este juego es abiertamente desigual, en la asamblea popular, *comitia centuriata*: la primera clase y los *equites* obtienen 98 votos electorales, una ventaja clara frente al todo (alrededor de 192 votos en total) (232). En Grecia, Teseo opera un proceso análogo (226). El abordaje de Marx, así como el de Morgan, en relación a Roma concluye con la Primera Guerra Púnica; el autor alemán parafrasea al norteamericano en torno a unos veinte siglos de historia ideológica, económica y política de manera sumamente esquemática:

El elemento de la propiedad, que ha controlado a la sociedad, en gran medida, durante el periodo comparativamente corto de la civilización, le dio a la humanidad el despotismo, el imperialismo, la monarquía, las clases privilegiadas y finalmente, la democracia representativa (Marx, 1974:233).



Se podría considerar que la aparición fenoménica – *Erscheinung* del Estado como garantía del gobierno parasitario de una clase sobre otra, varía del Imperio Romano, a los señoríos feudales y Estados monárquicos en Europa, los cacicazgos novohispanos posteriores a la conquista, las estructuras coloniales de la India, y los Estados americanos independizados de yugos coloniales que tienen continuidad hasta el presente; no obstante el sello de división de clases y de sexos, marca el corto horizonte de la civilización en la historia de la humanidad, donde se encuentra el Estado capitalista y sus inherentes problemas materiales³⁰, resultado precisamente por la carencia de un control absoluto (se podría decir sencillamente, inteligente, racional) de la producción y de una conexión teoría-praxis que no implique represión erótica excesiva, destrucción rampante de la naturaleza, y explotación-enajenación entre seres humanos alrededor del trabajo. En las notas a Morgan se encuentra el fragmento de cierre de *El origen de la familia de Engels* y empleado en un borrador de la carta a Vera Zasúlich, alrededor del renacimiento de la sociedad antigua en una forma superior o del regreso a formas comunes de propiedad:

Hoy en día, cuando la propiedad es tan inmensa y sus formas están tan diversificadas, se ha vuelto, de parte de los seres humanos, un poder indomable. La mente humana se encuentra perpleja ante la presencia de su propia creación. El tiempo llegará, sin embargo, cuando la inteligencia humana se elevará al dominio sobre la propiedad. Una mera carrera por la propiedad no es el destino final de la humanidad. El tiempo que ha pasado desde que comenzó la civilización no es sino un fragmento (y ciertamente muy pequeño) de la duración pasada de la existencia del hombre; y no es sino un fragmento de las eras que están por venir. La disolución de la sociedad apunta a convertirse en la terminación de una carrera de la que la propiedad es el fin y meta; puesto que tal carrera contiene los elementos de su autodestrucción. Un plan más elevado de la sociedad será un renacimiento, en una forma superior, de la libertad, igualdad y fraternidad de las gentes antiguas (Marx, 1974: 139).

Conclusiones

El fragmento de Morgan fue omitido de la redacción final de la carta a Zasúlich – misma, que no fue enviada. Parece ir de la mano con la hostilidad de Marx a las utopías y los idealismos filosóficos (el uso del comunismo como idea regulativa de la razón, en ese sentido, parece no encajar del todo con la ruptura tajante de Marx con el idealismo desde su juventud, y con su cercanía a los naturalistas Darwin y Morgan para sus últimos estudios históricos), y a la elección del vocablo *científico* para su trabajo intelectual y praxis política. Se podría afirmar que la *dialéctica de la Ilustración* de Marx no incluye una soteriología o teleología, sino

30 “Desplazamiento de una población sin techo, hacia los peores distritos de las grandes ciudades.- disolución de todos los vínculos heredados, de la dominación patriarcal, de la familia -, explotación laboral, particularmente de mujeres y niños en una medida espeluznante – depravación masiva que repentinamente resulta en enteramente nuevas relaciones, entre el campo y la ciudad, la agricultura y la industria, en una clase trabajadora que es lanzada de condiciones de vida estables, hacia condiciones cambiantes, e inseguras.” (Engels, 1983:197)



sencillamente análisis genéticos materialistas y exposiciones polémicas de luchas de clases concretas en la historia de la humanidad; a Engels puede rastrearse la fraseología del “marchitamiento del Estado”³¹ y la profecía de la necesaria colocación del Estado en “Museo de las Antigüedades” (Engels, 1961:168). Nada en la obra tardía de Marx apunta a una confianza desmedida en la inevitable victoria de las luchas sociales anticapitalistas, y en la disminución del poder represivo del Estado a favor de una participación más democrática de las clases trabajadoras en la política y la economía.

Un motivo científicamente relevante, por lo demás, de *El origen de la familia*, es el del guiño crítico al presente en la escritura, o la reflexión sobre un aspecto contradictorio de la vida cotidiana presente, desde la óptica del paradigma de la concepción materialista de la historia, que en su caso es encarnado en la “alianza gobierno-bolsa” del Estado representativo moderno y en la figura “Bismarck” como representante del interés junker (*Krautjunker*) y la unidad nacional-estatal alemana (Engels, 1961:167). En las notas a Maine de Marx, aparece intercalada una ominosa observación en torno a la legislación irlandesa hacia 1881, a tenor de una ironía de Maine sobre la posibilidad de que la Reina y el Parlamento Inglés instauraran el sacrificio infantil o un sistema de *lettres de cachet*: “tal como los ingleses ahora lo han establecido con su coercion bill en Irlanda. Esto fue escrito en junio de 1881” (Marx, 1974:3030). Lo cual alude a la siguiente instancia histórica que no parece muy alejada de las persecuciones políticas del siglo XX y XXI:

Actas de coerción (*Coercion Acts*). Término general para una serie de medidas que comenzaron con la Suppression of Disturbances Act (1833). Como la anterior Insurrection Act, esta empoderaba al lord teniente para proclamar un distrito como en disturbio, permitiendo la imposición de un toque de queda y otras restricciones, así como detención sin juicio hasta tres meses. Difería del Insurrection Act en que proveía un juicio por cortes militares, antes bien que magistrados en sesión especial [Esta fue una medida permanente, todavía empleada en los estadios iniciales de la Guerra Anglo-Irlandesa] (Connolly, 1998:101).

Los aportes de Marx para el trabajo histórico, permiten continuar, desde el frente del materialismo y el socialismo, la búsqueda de hilos conductores en los vestigios históricos en el espíritu de Vico y Hegel, y su colocación en una concepción de la historia, cuyo universalismo radica en el tiempo evolutivo de la especie humana sobre la tierra y en la base material que da subsistencia a sus cuerpos socializados; la teoría crítica de la plusvalía ofrece una matriz paradigmática para la recepción de la historia del pensamiento económico y para su inserción en la historiografía materialista de la historia. La recepción de Darwin y Morgan en el viejo Marx da cuenta de la relevancia de las ciencias empíricas y naturales para la epistemología socialista, y para su orientación para las luchas sociales del presente. ☯

31 Véase Marx/Engels Werke, Band 20, 1975, p. 262.



Referencias

- BOTURINI, LORENZO (2007), *Idea de una Nueva Historia General de la América Septentrional*. México D.F: Porrúa.
- CONNOLY, S.J (1998), *The Oxford Companion to Irish History*. Oxford: Oxford University Press, p. 101.
- DARWIN, CHARLES (1859). *On the origin of species*. Londres. John Murray.
- ENGELS, FRIEDRICH (1987), “Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft”. En: Institut für Marxismus-Leninismus (Ed.) *Marx/Engels Werke* (Vol 19). Berlin: Dietz Verlag.
- ____ (1962), “Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staats”, En: Institut für Marxismus-Leninismus (Ed.) *Marx/Engels Werke* (Vol 21). Berlin: Dietz Verlag.
- FAZIO, ARIEL (2018). „Los conceptos de ser genérico y ser social en Marx: sobre los fundamentos ontológicos de la emancipación“, *Eidos*, No. 29, pp. 40-67.
- FOUCAULT, MICHEL (1977), “Nietzsche, Genealogy, History”. En: Michel Bouchard (Ed.) *Foucault: Language, Conter-Memory, Practice, Selected Essays and Interviews*. Nueva York: Itaca/Cornell University Press.
- HEGEL, GEORGE (2019). *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo*. Madrid: Thémata.
- ____ (2009). *Las órbitas de los planetas*. Lejona: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.
- ____ (2005). *Die Philosophie der Geschichte, Vorlesungsmitschrift Heimann (Winter 1830/1831)*. Múnich: Wilhelm Fink.
- ____ (2000). *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts, Belin 1819/1820, nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier*. Hamburgo: Felix Meiner.
- ____ (1986). “Jenaer Schriften 1801-1807”. En: Eva Mondelhauer y Karl Markus Michel (Eds.) *George Wilhelm Friedrich Hegel Werke* (Vol. 2). Frankfort del Meno: Suhrkamp.
- ____ (1983a). *Philosophie des Rechts, Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*. Francfort del Meno: Suhrkamp.
- ____ (1983b). *Die Philosophie des Rechts, Die Mitschriften Wannenmann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19)*. Stuttgart: Klett-Cotta.



- _____. (1982). *El sistema de la eticidad*. Madrid: Editora Nacional.
- _____. (1974a) “Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift von H.G. Hotho 1822/23”. En: Karl Ilting (Ed.) *Vorlesungen über Rechtsphilosophie (1818-1831)* (Vol. 3). Stuttgart: Frommann-holzboog.
- _____. (1974b) “Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K.G.v Griesheims 1824/25”. En: Karl Ilting (Ed.) *Vorlesungen über Rechtsphilosophie (1818-1831)* (Vol. 4). Stuttgart: Frommann-holzboog.
- _____. (1979a). “Grundlinien der Philosophie des Rechts”. En: Eva Mondelhauer y Karl Markus Michel (Eds.) *George Wilhelm Friedrich Hegel Werke* (Vol. 7). Francfort del Meno: Suhrkamp.
- _____. (1840). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Berlín: Duncker und Humblot.
- HUESCA RAMÓN, FERNANDO (2021), *Economía Política Clásica en Hegel: Valor, capital y eticidad*. Buenos Aires: Biblos.
- LENIN, VLADIMIR ILICH (2021) “Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo” en José María Lazo, *El marxismo como teoría crítica de la emancipación social*, Oviedo, Asociación Cultural Isidro Acevedo.
- LUTZ, JÄNCKE (2009), “Music drives brain plasticity”, *Biology Reports*, 78, pp. 1-6.
- MARX, KARL (2018). *Comunidad, nacionalismos y capital*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- _____. (2016). *Das Kapital, Band I, Der Produktionsprozess des Kapitals*. Hamburgo: Nikol.
- _____. (1987a). “Randglossen zu A. Wagners ‘Lehrbuch der politischen Ökonomie’”. En: Institut für Marxismus-Leninismus (Ed.) *Marx/Engels Werke* (Vol 17). Berlin: Dietz Verlag.
- _____. (1987b). “En torno a la crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel”. En: *Escritos de juventud*, México D.F : Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1974). *The ethnological notebooks of Karl Marx* (K, Lawrence, Ed.). Amsterdam: Van Gorcum Assen.
- _____. (1961). “Zur Kritik der Politischen Ökonomie”. En: Institut für Marxismus-Leninismus (Ed.) *Marx/Engels Werke* (Vol. 13). Berlin, Dietz Verlag.
- MARX, KARL & ENGELS, FRIEDRICH (1975). *Marx/Engels Werke* (Vol. 20). Berlin: Dietz Verlag.



MORITA, SEIYA (2021), “The origins of ‘Socialism or Barbarism’ and its contemporary significance: From the ‘Communist Manifesto’ to the present day”, *Links International Journal of Socialist Renewal*, Recuperado de: <http://links.org.au/origins-socialism-or-barbarism-contemporary-significance-communist-manifesto-present-day>.

SHANIN, THEODOR (1990), *El Marx tardío y la vía rusa, Marx y la periferia del capitalismo*. Madrid: Editorial Revolución.

SMITH, ADAM (1791), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Vol.3. Basil: Tournelsen and Legrand.

VALDEBENITO, CAROLINA (2007). “Definiendo *homo sapiens-sapien*: aproximación antropológica”, *Acta Bioethica*, Vol. 13, Núm. 1, pp. 71-78.

VICO, GIAMBATTISTA (1981). *Ciencia Nueva*. Buenos Aires: Aguilar.





Marx con Morgan: La vía mexicana hacia la comuna

Marx with Morgan: The Mexican Road Toward the Commune

Bruno Bosteels

Columbia University (Estados Unidos)

<https://orcid.org/0000-0002-4971-9636>

bb438@columbia.edu

Recibido: 10 de febrero de 2022.

Aprobado: 8 de mayo de 2022.

Resumen

La lectura de Lewis H. Morgan por parte de Karl Marx no sólo produce un cambio paradigmático desde una visión progresista lineal de la historia hacia un perspectivismo multilíneal en el que hay lugar para el desarrollo desigual, los saltos y los retornos del pasado “arcaico” en el futuro próximo del comunismo. También le permite a Marx plantear, con base en la historia profunda del antiguo México, la posibilidad del levantamiento revolucionario de la comunidad en tanto comuna, tal y como de hecho ocurriría en Morelos. Marx en su etapa final se estaba acercando a una nueva comprensión del vínculo entre la *comunidad* como forma de reproducción de la vida colectiva y la *comuna* como forma política expansiva que no se puede limitar exclusivamente a su versión más conocida, asociada con la Comuna de París de 1871. En México, esta comprensión sitúa a Marx anticipadamente en la compañía de famosos historiadores de la Revolución mexicana como Jesús Sotelo Inclán o Adolfo Gilly, quienes –ya en pleno siglo veinte, pero sin conocerse o referirse explícitamente el uno al otro– aportarán otros tantos capítulos a la historia de esa *otra* comuna, la mexica o mexicana, sobre cuyas pistas el etnólogo estadounidense en nuestra opinión ya había puesto a Marx.

Palabras clave: Marxismo, antropología, etnología, comuna, comunismo, *calpulli*.

Summary

Karl Marx’s reading of Lewis H. Morgan not only produces a paradigm shift from a progressive and linear view of history towards a multilinear perspective in which there is room for uneven development, leaps and returns from the “archaic” past into the future of communism. It also enables Marx, based on the profound history of ancient Mexico, to anticipate the possibility of the revolutionary uprising of the community as a commune, just as it would in fact occur in Morelos. Marx in his final stage was approaching a new understanding of the link between the *community* as a form of reproduction of collective life and the *commune* as an expansive political form that cannot be limited exclusively to its best-known version, associated with the Paris Commune of 1871. In Mexico, this understanding places Marx in the company of famous historians of the Mexican Revolution such as Jesús Sotelo Inclán or Adolfo Gilly, who--already in the twentieth century but without explicitly referring to each other--will contribute new chapters to the history of that other commune, the Mexica or Mexican one on whose tracks the American ethnologist in our opinion had already put Marx.

Keywords: Marxism, anthropology, ethnology, *commune*, communism, *calpulli*.

Introducción

En años recientes, los trabajos de investigación del último Marx por fin parecen estar recibiendo la atención que merecen. Estudiosos como el estadounidense Kevin Anderson (2016) o el italiano-canadiense Marcello Musto (2020) han empezado a contextualizar la importancia de trabajos tardíos de Marx como los *Apuntes etnológicos* sobre Lewis Henry Morgan para entender los posibles cambios ocurridos en la comprensión de la historia por parte del pensador alemán posterior a la publicación en 1867 del primer volumen de su obra maestra *El Capital* (véanse también Harootunian, 2015; Kohan, 2018; García Linera, 2020). En este sentido, continúan y enriquecen el trabajo empezado por figuras como el sociólogo británico Teodor Shanin en *El Marx tardío y la vía rusa* o el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel en *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, libro en el cual los *Apuntes etnológicos* de Marx apenas si reciben una breve mención (Dussel, 2007:256). Al mismo tiempo, varias ediciones bolivianas que se publicaron bajo la Vicepresidencia de Álvaro García Linera nos han dado acceso a versiones españolas de esos trabajos inéditos de Marx, tanto de su última etapa como de sus previos acercamientos a las realidades del colonialismo y el posible papel de formas precapitalistas de la comuna o la comunidad ancestral en el camino hacia el comunismo (Marx, 2015; 2019).

Sin embargo, el relativo confinamiento de estos desarrollos recientes a zonas al parecer reservadas para marxólogos impenitentes todavía no nos ha permitido apreciar cuál es el enorme potencial político que tienen los trabajos del último Marx, especialmente desde el punto de vista del continente americano. En efecto, es posible sostener—ésta será nuestra hipótesis de trabajo en lo que sigue—que Marx en su etapa final se estaba acercando a una nueva comprensión del vínculo entre la *comunidad* como forma de reproducción de la vida colectiva y la *comuna* como forma política expansiva que no se puede limitar exclusivamente a su versión más conocida, asociada con la Comuna de París de 1871. En México, en particular, veremos que esta comprensión sitúa a Marx anticipadamente en la compañía de famosos historiadores de la Revolución mexicana como Jesús Sotelo Inclán o Adolfo Gilly, quienes—ya en pleno siglo veinte pero sin conocerse o referirse explícitamente el uno al otro—aportarán otros tantos capítulos a la historia de esa *otra* comuna, la mexica o mexicana, sobre cuyas pistas el etnólogo estadounidense Lewis H. Morgan ya había puesto a Marx (véase Bosteels, 2021).

Si no tomamos en cuenta esta dimensión más amplia del trabajo del último Marx, nos veremos otra vez limitados a repetir o parafrasear lo que dijo el viejo comunista en sus cuadernos personales, para luego compararlo o contrastarlo con las afirmaciones más conocidas de su obra canónica. Por más expertos que sean en materia de estudios de Marx y el marxismo, ésta me parece ser una importante limitación de estudios como los libros recientes de Anderson o Musto: raras



+veces van más allá del discurso explícito de Marx y casi siempre tienen que tomarle la palabra en todo lo que dice sobre Rusia, sobre Irlanda, sobre Argelia o sobre México. Pero no tenemos por qué ponernos esa camisa de fuerza. Al contrario, hace falta salirnos de la palabra autorizada del autor de *El Capital*, quitarnos de encima el peso del marxismo tanto ortodoxo como heterodoxo, para ir acercándonos al rompecabezas de la comuna mexicana que el viejo Marx, en mi opinión, estaba a punto de armar en su diálogo inconcluso con figuras como Morgan.

Marx con Morgan

Sabemos que ya en sus *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, en la sección conocida como “Formas que preceden a la producción capitalista”, Marx a finales de los años 1850 había estudiado las distintas formas históricas que toman la comuna, la comunidad o la comunalidad, por ejemplo, en sus versiones “asiática”, “romana”, “eslava”, o “germánica” (Marx, 1971:433-476; Marx, 1989). De hecho, en esta misma sección Marx no habla directamente de la comuna, al menos no en alemán, sino que prefiere los términos *Gemeinwesen* (ser común o comunalidad), *Gemeinde* (comunidad, pueblo o municipalidad) y *Gemeinschaft* (comunidad). La palabra “comuna” técnicamente aparece en un solo fragmento de los *Grundrisse*, parcialmente escrito en inglés, en el que Marx analiza la mediación de la vida del individuo en la sociedad precapitalista a través de la comunidad:

El individuo es placed in such conditions of gaining his life as to make not the acquiring of wealth his object, but self-sustenance, its own reproduction as a member of the community; the reproduction of himself as proprietor of the parcel of ground and, in that quality, as a member of the commune. La perduración de la commune es la reproducción de todos los miembros de la misma como self-sustaining peasants, cuyo plustrabajo, el trabajo de la guerra, etc., pertenece igualmente a la commune. La propiedad del propio trabajo es mediada a través de la propiedad de la condición del trabajo—de la parcela de tierra, a su vez garantizada a través de la existencia de la comunidad, y ésta a su vez a través del plustrabajo bajo la forma de servicio guerrero, etc., de los miembros de la comunidad. El miembro de la comunidad no se reproduce a través de la cooperación en el trabajo wealth producing, sino a través de la cooperación en el trabajo para los intereses colectivos (reales o imaginarios) ligados al mantenimiento del nexo hacia fuera y hacia adentro (Marx, 1971: 438-439; para la versión alemana véase Marx, 1981:383).

Es importante notar que la comuna o comunalidad aparece aquí en una descripción antropológica, más que política. Después de la Comuna de París de 1871, se pueden contar con una mano los lectores de Marx que plantean la cuestión acerca de la posible articulación entre la noción política de la comuna, como levantamiento de los obreros en un marco urbano moderno, con el funcionamiento de esa economía comunal precapitalista de la que hablan los manuscritos de los *Grundrisse*. Sin embargo, creo que no es una exageración decir que esta articulación constituirá el núcleo conceptual de los trabajos de investigación del último Marx—trabajos que lo llevarán



precisamente a la lectura de antropólogos y etnólogos como Lewis H. Morgan.

Dos décadas después de haber redactado los manuscritos de 1857-1858 que hoy se conocen como los *Grundrisse*, la lectura del libro de Morgan, *Ancient Society (La sociedad primitiva)*, cuya primera edición de 1877 Marx había logrado conseguir en Londres a través de Maksim Kovalevsky, le permite profundizar sus conocimientos de la comuna o la comunidad llamada “primitiva” o, peor aún, “bárbara” (Musto, 2020:25-31). Marx se concentra particularmente en el capítulo de Morgan sobre “La confederación azteca”, en el que el etnólogo estadounidense, basándose en historias y crónicas de la época colonial tan variadas como las de José de Acosta, Antonio de Herrera, Francisco Javier Clavijero, Fernando Alvarado de Tezozómoc, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y Bernardino de Sahagún, discute las estructuras sociales, económicas y políticas del antiguo México-Tenochtitlan (Morgan, 1877:186-214; Morgan, 1970:233-261; Marx como se citó en Krader, 1988:158-167).

A Morgan le interesaban sobre todo los supuestos lazos de parentesco que definían la unidad de la *gens* (o lo que la antropología posteriormente describiría como la estructura en forma de clanes de tipo “gran familia”) entre los aztecas. La descripción de tales lazos le permitía a Morgan confirmar su hipótesis sobre el origen relativamente reciente de la familia monógama nuclear como fundamento de la llamada civilización moderna, basada tanto en la carrera desenfrenada hacia la acumulación de la propiedad privada como en la expansión de los aparatos del Estado. En este sentido, los apuntes de Marx sobre el libro de Morgan le servirán también a Friedrich Engels en 1884, un año después de la muerte de su amigo, a publicar su libro *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats (El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado)*. Como escribe Engels desde su prefacio a la primera edición: “En América, Morgan descubrió de nuevo, y a su modo, la teoría materialista de la historia, descubierta por Marx cuarenta años antes, y, guiándose por ella, llegó, al contraponer la barbarie y la civilización, a los mismos resultados esenciales que Marx” (Engels, 1975:1). Al propio Marx, sin embargo, le atraían mucho más los elementos de un cierto comunismo “práctico” o “viviente” que hubiera estado presente, según las descripciones etnológicas que Morgan obtiene con base en las historias de Herrera, Clavijero o Sahagún, entre el común de la gente en el Valle de México.

Todavía hoy, hay muchos obstáculos que dificultan una justa apreciación de los apuntes de Marx sobre Morgan en relación con la historia política de México. En primer lugar, como acabamos de observar, a Marx no le interesan exactamente los mismos temas que a Morgan. Si éste busca confirmar su hipótesis acerca de la universalidad de la estructura gentilicia en ciertos estados de la barbarie, al autor de *El Capital* le interesan sobre todo los datos históricos concretos acerca de la propiedad comunal de la tierra, la estructura del poder administra-



tivo entre los aztecas antes de la llegada de los españoles, y la organización de la sociedad previa a la implantación de un aparato central que sería típico del Estado moderno. La lectura de Marx, en este sentido, es decididamente parcial y sesgada. Eso también significa que las críticas al método o a las conclusiones de Morgan no son necesariamente aplicables a la lectura particular en la que se estaba aventurando Marx.

El enorme éxito del libro de Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, basado en los apuntes de Marx sobre Morgan, paradójicamente constituye un segundo obstáculo para la justa apreciación de los *Apuntes etnológicos* del comunista alemán. Sobre todo en discusiones entre antropólogos estadounidenses, la asociación con Marx y Engels significó un rechazo casi automático, por motivos ideológicos fácilmente comprensibles, a cualquiera lectura política que se pudiera ofrecer del libro de Morgan. Así, tal vez el especialista mundialmente más reconocido de la vida y la obra de Morgan, Leslie White, en su nueva edición de *Ancient Society* para Harvard University Press escribe: “Morgan fue un hijo de la revolución burguesa; parece no haber captado nunca el concepto de una revolución socialista de la clase obrera” (White, 1964:XXXIX). Desde la Unión soviética, sin embargo, la situación no es mucho más alentadora. Allí donde se podría haber esperado una atención más cuidadosa por los estudios del último Marx acerca de la comuna agraria ancestral, sea en Rusia o en Mesoamérica, los *Apuntes etnológicos* tuvieron que esperar hasta principios de los años 1970 y fuera de la Unión Soviética, en Holanda, para ser publicados en una edición asequible para el público amplio.

Una posible explicación para situar la negligencia relativa de los cuadernos etnológicos de Marx durante la época de la Comintern nos la da la antropóloga estadounidense Christine Ward Gailey. Es que en estos apuntes, aún más claramente que en *La guerra civil en Francia*, donde la Comuna de París todavía pudo leerse en la apreciación de Engels como una prefiguración de la famosa noción de la dictadura del proletariado, Marx expresa la idea de que para él los aparatos del Estado son una fuerza excesiva extremadamente negativa, separada de la sociedad civil, y que por lo tanto no se puede esperar nada del Estado moderno para la política futura del comunismo. Según Gailey, esta postura radicalmente anti-estatal del último Marx puede haber sido un factor determinante que explicaría por qué sus *Apuntes etnológicos*, por ejemplo, siguen siendo tan frecuentemente ignorados en la crítica y el pensamiento marxistas: “En ningún punto de sus *Apuntes* Marx discute el Estado como una fuerza progresiva en la evolución humana o como una fuerza de mejoramiento de las relaciones sociales” (Ward Gailey, 2006:37).

Por último, hay todavía otro obstáculo, tal vez el más difícil de superar, que impide o inhibe una apreciación calibrada de textos marginales como los



apuntes de Marx sobre *La sociedad primitiva* de Morgan. Es que lamentablemente el marxismo también, a pesar de su programa internacionalista explícito, es sujeto a una fuerte división del trabajo intelectual en la que los temas culturales, antropológicos o sociológicos empíricos, sobre todo cuando tienen que ver con países o regiones periféricas, son sistemáticamente ignorados por los teóricos y los filósofos marxistas del Primer Mundo. Esos temas suelen mirarse incluso con una cierta dosis de sorna o desdén, como si fueran demasiado particularistas o locales, tercamente aferrados a una identidad agraviada y resentida—con el furor y el resentimiento típico de los condenados de la tierra, con poco o ningún interés en formular sus quejas y sus denuncias en el lenguaje universalizante de la filosofía occidental posthegeliana en el que creció y con el que se nutrió el joven Marx. En este sentido, el pensamiento marxista actual, incluso en el siglo veintiuno, todavía sigue sufriendo las consecuencias nefastas de la falta de articulación entre, por un lado, el trabajo teórico de filósofos europeos y, por otro lado, el trabajo etnográfico o histórico de investigadores militantes en América Latina, Asia o África.

Cuando Marx en 1870 decidió aprender el ruso para poder adentrarse en los debates de los populistas rusos acerca de la reforma agraria, la historia de distintas formas de propiedad comunal de la tierra, o formas colectivas de organización política, debería habernos servido de ejemplo para entender el tipo de trabajo que ahora llamaríamos interdisciplinario, teórico e histórico a la vez, que él consideraba el más urgente al final de su vida para la causa mundial del comunismo. Y es con la misma orientación cómo, en la última etapa de su vida, se aplica a leer los libros de antropólogos y etnólogos europeos o estadounidenses acerca de las sociedades no-occidentales. Por eso cobra tanto peso, por ejemplo, lo que copia y apunta en su cuaderno al leer el capítulo sobre “La confederación azteca” (es decir, la triple alianza entre Tenochtitlan, Tetzaco y Tlacopan) en el libro *La sociedad primitiva* de Morgan:

Posesión de las tierras en común. Vivían en grandes hogares compuestos de varias familias emparentadas y <hay> razones para creer que practicaban el comunismo en la vida del hogar. Por otra parte trabajaban los metales nativos, cultivaban con regadío, tejían géneros bastos de algodón, construían casas comunes de adobe y piedra, hacían una alfarería de excelente calidad. No hubo ningún “reino de México”, como figura en las primeras descripciones, ni un “Imperio de México”, como lo llamaron las posteriores. Lo que hallaron los españoles <fue> simplemente una “confederación de 3 tribus”, a semejanza de las que existían en todas partes del continente. El gobierno lo administraba un consejo de jefes con la cooperación de un comandante general de los cuerpos militares—jefe principal de guerra—. Las 3 tribus eran: 1) aztecas o mexicanos; 2) tezcucas; 3) tlacopas (Krader, 1988:158).

En muchos sentidos, estamos viendo a un simple investigador en acción, haciendo lo que hace todo buen investigador: en este caso, juntar la información que pueda acerca de una sociedad y una cultura totalmente ajenas a la suya propia. La orientación de las lecturas etnológicas de Marx, sin embargo, difiere considera-



blemente de la de su fuente Morgan.

En primer lugar, el interés de Marx, como ya sugerimos, es más político y económico que antropológico. De la sociedad azteca le llama la atención su forma de organizar la propiedad comunal así como el comunismo viviente practicado en la vida cotidiana en sus casas comunes (*“they practiced communism in living in the household”* dice Morgan, citado en inglés por Marx en la versión original de su cuaderno).

En segundo lugar, la lectura de *La sociedad primitiva* le permitirá a Marx hacer una revisión radical de su propia filosofía de la historia todavía predominante en *El Capital*. Es esta revisión que lectores como Dussel, Anderson o Musto presentarán como un verdadero “viraje” con el cual Marx se aleja de la mirada todavía lineal, desarrollista y eurocéntrica para adoptar en su lugar una perspectiva claramente multilineal que presta atención a las desigualdades históricas y geográficas que sobredeterminan los procesos contradictorios de la imposición global del capitalismo.

Dussel, por ejemplo, describe el cambio de paradigma ocurrido en el trabajo del último Marx como una especie de *Kehre*, un “giro” o “viraje” al estilo de lo que ocurrió en el siglo veinte en el pensamiento del filósofo alemán Martin Heidegger. Salvo que Dussel no lee los *Apuntes etnológicos* de Marx en este contexto, sino que asocia el viraje en cuestión con los debates que tuvo Marx con los populistas rusos:

De todas maneras la discusión de los revolucionarios rusos ayudó a Marx a clarificar un asunto fundamental: los sistemas económicos históricos no siguen una sucesión lineal en todas partes del mundo. Europa Occidental, y de manera clásica Inglaterra, no son la “anticipación” del proceso por el cual han de pasar obligatoriamente todos los países “atrasados”. Se superaba lo que hoy llamaríamos el “desarrollismo”—en el cual, como veremos, caerán Plejánov, Zasúlich y el mismo Engels—, y se abría el ancho camino para el desarrollo del discurso de Marx considerando vías diferenciadas: una es la del capitalismo de Europa Occidental o “central”, más desarrollado; otra es la de los países periféricos y menos desarrollados (Dussel, 2007:261, énfasis en el original).

Aquí, curiosamente, Dussel pierde una ocasión importante para averiguar el papel del Nuevo Mundo en este cambio de paradigma en la mirada sobre la historia de Marx. Es cierto que faltan muchas piezas para completar el rompecabezas de la comuna o la comunalidad en Marx. Pero no podemos perder de vista el hecho de que una de las afirmaciones más elocuentes de la nueva perspectiva multilineal de la historia proviene de los *Apuntes etnológicos* de Marx. Se trata de una cita o, más bien, la paráfrasis de una cita del libro *La sociedad primitiva* de Morgan, que Marx invocará todavía en febrero-marzo de 1881 en los cuatro



borradores y la carta a la populista rusa Vera Zasúlich:

En resumen, la comuna rural encuentra a este sistema social en un estado de crisis que sólo terminará cuando sea eliminado mediante la vuelta de las modernas sociedades al tipo “arcaico” de propiedad comunal. En palabras de un escritor americano, quien, dado que recibe apoyo del gobierno de Washington para su trabajo, no puede ser sospechoso de tendencias revolucionarias, “el nuevo sistema” hacia el cual tiende la sociedad moderna “será un renacimiento, en una forma superior, de un tipo social arcaico”. No deberíamos pues, asustarnos demasiado ante la palabra “arcaico” (Marx como se citó en Shanin, 1990:140; Marx y Engels, 1980:33).

El propio Morgan que es el “escritor americano” a quien se refiere Marx, de hecho, había escrito en la bella conclusión de su libro *La sociedad primitiva*:

Los intereses de la sociedad son mayores que los de los individuos y debe colocárselos en una relación justa y armónica. El destino final de la humanidad no ha de ser una carrera hacia la propiedad, si es que el progreso ha de ser la ley del futuro como lo ha sido del pasado. El tiempo transcurrido desde que se inició la civilización no es más que un fragmento de la duración pasada de la existencia del hombre y un fragmento de las edades del porvenir. La disolución social amenaza claramente ser la terminación de una empresa de la cual la propiedad es el fin y la meta, pues dicha empresa contiene los elementos de su propia destrucción. La democracia en el gobierno, la fraternidad en la sociedad, la igualdad de derechos y privilegios y la educación universal anticipan el próximo plano más elevado de la sociedad, al cual la experiencia, el intelecto y el saber tienden firmemente. Será una resurrección, en forma más elevada, de la libertad, igualdad y fraternidad de las antiguas gentes (Morgan, 1877: 552; Morgan, 1970: 544).

Esta idea del comunismo como la vuelta o el retorno futuro de una sociedad antigua, primitiva o arcaica es bastante común en el siglo diecinueve, no sólo entre seguidores de figuras del socialismo utópico como Charles Fourier que sin duda tuvo una influencia importante sobre el trabajo de Morgan, sino también en la obra de Marx: “A decir verdad, la idea de la ‘vuelta’ de la comunidad, del ‘renacimiento’ o ‘*revival*’ de la comunidad del pasado en una forma superadora de comunidad futura, no es nueva. Esta idea se repite con variaciones más o menos significativas en textos de Marx de todos los tiempos” (Alvaro, 2015:61). Sin embargo, perdemos de vista el aspecto tal vez más importante de esta idea desde el punto de vista del continente americano si ignoramos el significado profundo del hecho de que Morgan planteaba su hipótesis a partir de lo que le habían enseñado las crónicas y las historias sobre la antigua México-Tenochtitlan.

Intentemos aportar entonces algunas de las piezas que faltan para completar el marco en el cual Morgan, queriéndolo o no, posiblemente puso a Marx sobre la pista de la política comunera, comunista o comunalista que en el siglo veinte produciría el hecho de la Revolución mexicana como su máxima expresión.

La primera pieza implica al padre franciscano Alonso de Zorita como fuente histórica sobre el *calpulli* o *calpolli* prehispánico. Tradicionalmente traducido como “barrio”, “vecindad” o “parroquia”, es este concepto del *calpu-*



Ili que bajo la pluma de Morgan se presenta como una estructura elemental de parentesco, más que de territorialidad u organización administrativa, basada en su hipótesis subyacente acerca de la *gens* organizada en *fratrías*. Escribe Morgan, copiado por Marx:

Los escritores españoles (contemporáneos de la conquista) no se dieron cuenta de las gentes aztecas; pero tampoco las vieron los angloamericanos por más de 200 años en los iroqueses; notaron pronto la existencia de clanes con nombres especiales de animales, pero no como la unidad social en que se basaba la tribu y la confederación. Herrera <Dec. III, libro 2, cap. 11>, entre otros, habla de los “parientes” en el sentido de grupo—gens—y “linaje”—fratría—y cada barrio “subdividido”; cada subdivisión la ocupaba una comunidad de personas ligadas entre sí por algún vínculo común—gens—. [En México, sólo 1 tribu, la de los aztecas.] (Marx como citó en Krader, 1988:162)

Ahora bien, ni Morgan ni Marx aquí hablan explícitamente del *calpulli*, a pesar de que en otras partes de sus textos citan varios términos originales en náhuatl. Así, por ejemplo, recibimos una descripción de los *altepetlalli* a través de la historia de Clavijero:

Las tierras que llamaban altepetlalli, o tierras de los pueblos, eran las que poseía el común de cada ciudad o pueblo, las cuales estaban divididas en tantas partes cuantos eran los barrios de la población y cada barrio poseía su parte con entera exclusión e independencia de los demás. Estas tierras no podían en manera alguna enajenarse (Marx como se citó en Krader, 1988:163).

Para Marx, en cualquier caso, la noción de la posesión en común de las tierras (“*Commune tenure of lands*” dice la cita directa en inglés), así como la organización colectiva de la sociedad en consejos o asambleas en torno a los comunes o las comunidades, parecen haber tenido más peso que la cuestión de las estructuras elementales de parentesco, las cuales han sido siempre el tema preferido de los antropólogos, desde Morgan hasta Claude Lévi-Strauss.

Parte del problema es que falta una referencia clave para vincular la cuestión del parentesco con los temas del comunismo primitivo que son los que realmente le interesan a Marx. Es una referencia cuya fuente decimonónica, publicada en 1840, ya aparece citada en *La sociedad primitiva*: una traducción al francés del texto de Alonso de Zorita, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, originalmente compuesta entre 1567 y 1585 (Zorita, 1942; Zurita, 1840). Morgan cita la colección francesa de documentos de la época colonial, editada por Henri Ternaux-Compans, en la que se incluye el texto de la *Breve y sumaria relación*, pero no menciona el texto o el nombre de Zorita en *La sociedad primitiva*. De todos modos, podemos asumir que para Morgan y sus discípulos, entre ellos ante todo Adolph F. Bandelier, era bien conocido el trabajo de Zorita acerca del *calpulli* precortesiano (Morgan y Bandelier 2014). Que ya en *La sociedad primitiva* se trate de esta estructura de la sociedad azteca será confirmado unos años después por Engels, cuando en *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* usa el término técnico justamente a través



de Zorita (o Zurita, como se escribía en la traducción francesa que les sirve de fuente a Bandelier y a Engels) para hablar de la comunidad de la gran familia: “Ha debido hallarse hasta en América, donde se cree descubrirla en los *calpullis* descritos por Zurita en el antiguo México” (Engels, 1975:68).

Es más, gracias a la reciente edición boliviana de algunos cuadernos personales que Marx había llenado de notas en Londres al principio de la década de los 1850 acerca del colonialismo, sabemos que el pensador alemán ya tuvo acceso indirecto al texto de Zorita a través de la *Historia de la conquista de México* de William Prescott. Así, Marx transcribe entre otros fragmentos el siguiente resumen de Zorita, citado por Prescott a partir de la traducción francesa de 1840, sobre la organización política, económica y territorial de la antigua sociedad azteca:

La gente de las provincias estaba separada en calpullis o tribus, y poseían las tierras a su alrededor en común. Funcionarios por decisión propia dividían estas tierras entre las muchas familias del calpulli y, cuando una familia se extinguía o se iba, sus tierras volvían a la reserva común para ser nuevamente distribuidas. El propietario individual no tenía ningún poder para enajenar dichas tierras. Las leyes que se ocupaban de estos asuntos eran muy precisas, y habían existido desde la ocupación del país por parte de los aztecas... (Marx, 2019a:38).

Lo que puede haber sido algo comúnmente conocido entre Marx, Engels, Prescott o Morgan, sin embargo, luego parece haberse perdido en el olvido o, en el mejor de los casos, se ha quedado como abandonado en un estado de latencia inconsciente. Ninguno de los comentaristas antes mencionados sobre la obra del último Marx, por ejemplo, menciona la importancia del *calpulli* para la historia a largo plazo del pensamiento comunero o comunalista en México.

Sin embargo, en la primera traducción de *La sociedad primitiva*, la que sale en Argentina en 1935, casi cuarenta años antes de su edición en España, el prologuista Alfredo L. Palacios anuncia una posibilidad interpretativa que pronto se revelará fundamental. “En efecto; hace más de veinte años di mis primeras conferencias universitarias sobre Morgan y el fundamento técnico de la prehistoria, y en 1930 dirigí un seminario, para estudiar la evolución de la *gens*, del *derecho materno*, al *calpuli* [sic]”, escribe Palacios. Y enseguida añade:

Sostengo que la revolución mexicana tiene un fundamento firme en el régimen social y económico de los aztecas y los mayas, cuyos descendientes forman la mayoría de la nación. Antes de la conquista, no había entre los indios propiedad rural individual. El *calpuli* era la unidad primaria en la sociedad de los aztecas; correspondía a la *gens* iroquesa evolucionada, pues ya se formaban patrimonios individuales y aparecía la propiedad privada de las cosas muebles, con lo que, paralelamente, se observa una transformación en las relaciones sexuales, pues surge la familia *sindiásmica*. La propiedad colectiva de la tierra quedaba inalterable. Se repartían los lotes entre las familias del pueblo y se entregaba la administración del *calpuli* a un Consejo de Ancianos. El *calpolec*, designado por el Consejo, vigilaba el reparto de las tierras y los graneros del clan. Pero esto puede ser materia de otro estudio (Palacios como se citó en Morgan, 1935:II-III).



Como si hubiera escuchado el plan de estudio del prologuista argentino de *La sociedad primitiva* de Morgan, menos de diez años más tarde el historiador mexicano Jesús Sotelo Inclán vendrá a confirmar su hipótesis con un estudio sobre la historia de larga duración del pueblo de Anenecuilco, cuna de Emiliano Zapata, para defender sus derechos sobre las tierras comunales de las que había sido despojado durante más de cuatro siglos de lucha, primero con los colonizadores españoles y luego con los hacendados alrededor suyo bajo el régimen dictatorial de Porfirio Díaz. Refiriéndose constantemente al libro de Zorita, Sotelo Inclán documenta minuciosamente cómo la memoria del *calpulli* en el pueblo de Anenecuilco sigue viva, hasta dar lugar a la elección de Zapata como *calpolec* o *calpoleque* en una asamblea del consejo de ancianos, el 12 de septiembre de 1909, que también proveerá la escena inicial para el estudio clásico de John Womack Jr., *Zapata y la revolución mexicana*. Así, escribe Sotelo Inclán en *Raíz y razón de Zapata*:

Las menciones diferentes de los calpoleques de Anenecuilco son otros tantos eslabones de una larga cadena que quizás no tuvo interrupción al recorrer varios siglos. Claro que faltan muchos, pero ¿no es ya admirable que se hayan conservado tantas noticias concretas acerca de ellos? Si desde el más remoto pasado forman una línea recta que llega a Emiliano Zapata, tenemos razón para decir que él fue también un calpoleque (Sotelo Inclán, 2001:197; Womack, 2017:47-53).

¿Será que Marx, al dedicarse a anotar el capítulo “La confederación azteca” de Morgan, ya se estaba acercando a esa posibilidad de un levantamiento del común de la gente que seguía organizando sus luchas por la tierra según la estructura comunal o comunalista del *calpulli*, cuya memoria, aunque latente, perduró a través de los siglos en México? ¿Será que una lectura atenta de Marx con Morgan nos pone sobre la pista que nos lleva no sólo al anticipo de la Revolución rusa a través de la correspondencia con Zasúlich sino, además, a la Revolución mexicana a través de la figura de Zapata? ¿No deberíamos entonces cambiar por completo nuestra comprensión de la comuna, la comunidad y el comunismo a la luz de tales hipótesis?

En esta historia revisionista, sin duda, pierda su centralidad el caso paradigmático de la Comuna de París. Es cierto que los acontecimientos de marzo a mayo de 1871 en Francia encontraron un eco inmediato en las Américas, incluyendo en México. Así, el 28 de junio de 1874 empieza a publicarse un periódico en la ciudad de México bajo el título *La Comuna*, el cual sacaría veinte números hasta el 24 de septiembre de 1874, cuando cambia su nombre a *La Comuna Mexicana*, para sacar otros veintiocho números más. Y tres años más tarde, en una columna del 14 de agosto de 1877 (el año de publicación del libro de Morgan) titulada “La comuna americana (una apreciación contemporánea)”, escrito por el socialista griego Plotino C. Rhodakanaty para el periódico mexicano *El Combate*, se anuncia la llegada inminente de la comuna al Nuevo Mundo: “Una simple huelga de operarios de ferrocarril ha sido el germen que ha desarrollado



la Comuna en el Erie. Siempre los grandes incendios tienen por principio una chispa que por acaso al parecer, cae sobre un combustible o penetra dentro de un almacén de pólvora cuya explosión hace horribles estragos”, escribe Rhodakanaty. Y concluye: “Así pues, creemos, según la ley infalible de la analogía, que *la Comuna*, extinguida aunque aparentemente, en París, germinando en toda Europa y transmigrando a los Estados Unidos de América, no dejará de visitarnos dentro de poco tiempo” en México (Rhodakanaty, 1988:1).

Morgan, por su parte, no era ajeno al gran tumulto que sacudió la capital de Francia. Y en su diario privado, citado por su editor estadounidense Leslie White, hasta expresó su simpatía por las y los obreros parisinos alzados en armas: Los comuneros “en última instancia pueden haber cometido verdaderos crímenes en el extremo de su desesperación cuando se les negaron garantías para la rendición, adoptaron ideas equivocadas, y cometieron errores; pero en general eran hombres honestos con metas patrióticas”, a diferencia de las tropas de Thiers: “Las masacres recientes en París, después de la captura de la ciudad, probaron la barbarie de la nación y la ferocidad de la clase gobernadora. A mí me parece que no tiene excusa ni circunstancias atenuantes” (en White, 1964:XXXVII).

Sin embargo, si miramos de cerca las distintas piezas y los eslabones que faltan en la reconstrucción del debate en torno a los *Apuntes etnológicos* de Marx, podemos concluir que, más que en el ejemplo heroico de los trabajadores de la Comuna de París, la aparición de algo así como una Comuna de Morelos, para usar la nomenclatura que adopta Adolfo Gilly en su libro *La revolución interrumpida*, tiene una enorme deuda con la memoria terca y duradera de las luchas de los pueblos en defensa de sus tierras comunales (Gilly, 1971:246). Ya en el primer número de *La Comuna*, en junio de 1874, se anticipaba una profunda transformación social en el estado al sur de la capital:

Sabemos que el estado de Morelos, va a dar un paso avanzado, y que nos demuestra que los principios comunistas no son exóticos en nuestro país. Trátase de dar una ley, declarando de propiedad del Estado todos los terrenos incultos, para utilizarlos a favor de la clase trabajadora.—Rasgos de esta especie no necesitan elogios, pues a nadie se oculta que es un crimen que los ricos posean grandes extensiones de tierra por mero lujo, cuando la industria y las artes las reclaman para hacerlas productivas a la humanidad.—Es preciso trabajar porque un principio tan saludable se secunde en todos los demás Estados de la República, pues eso será una fuente de riqueza que mitigue la miseria pública, y un aliciente para la inmigración, de que tanta necesidad tenemos (“En Morelos”, 1874:3).

Por lo tanto, no debemos concluir demasiado precipitadamente que la comuna o el comunismo constituirían ideas exóticas en México. Claramente Marx ya intuía, gracias en parte a sus lecturas de Morgan, algo que figuras como el peruano José Carlos Mariátegui volverían a afirmar en pleno siglo veinte, es decir, que en las Américas existían tradiciones comuneras o comunistas locales de largo aliento, cuya memoria acumulada de rabia, agravios y rebeliones podía explotar



en cualquier momento.

En otro texto de Alonso de Zorita, su *Cedulario de 1574: Leyes y ordenanzas reales de las Indias del Mar Océano*, el oidor de la Nueva España había propuesto la siguiente ley para el justo manejo de las tierras:

Mandamos que los montes y pastos y aguas sean comunes y las nuestras audiencias de las nuestras Indias provean cada una en su distrito cómo se guarde y cumpla y se haga guardar y cumplir, y en lo que fuere de justicia entre partes, la hagan a quien la tuviera y provean que los pastos sean de manera que los consejos y personas particulares de los indios ni sus haciendas no reciban agravio, y nos envíen relación de lo que en ello acordaren, ejecutando entretanto que va nuestra respuesta, lo que en ello proveyeren (Zorita, 1985:330).

Tres siglos y medio después, los primeros seguidores de Zapata todavía siguen haciéndole eco a Zorita en ciertos artículos de la Ley Agraria del 26 de octubre de 1915, que según Gilly representa el punto más alto de la Comuna de Morelos. Por ejemplo, en el artículo 1º leemos: “Se restituyen a las comunidades e individuos los terrenos, montes y aguas de que fueron despojados, bastando que aquellos posean los títulos de fecha anterior al año de 1856, para que entren inmediatamente en posesión de sus propiedades”. Y en el artículo 3º: “La Nación reconoce el derecho tradicional e histórico que tienen los pueblos, rancherías y comunidades de la República, a poseer y administrar sus terrenos de común repartimiento, y sus ejidos, en la forma que juzguen conveniente”. Finalmente, el artículo 19º habla del “sistema comunal” como si todavía fuera evidente para todo el mundo a qué se refieren los zapatistas con semejante noción: “Se declaran de propiedad nacional los montes, y su inspección se hará por el Ministerio de Agricultura en la forma en que la reglamente y serán explotados por los pueblos a cuya jurisdicción correspondan, empleando para ello el sistema comunal” (“Ley agraria”, 2019: 377-382). Estos artículos son claves para entender el experimento radical de reforma agraria y transformación socioeconómica durante la Revolución mexicana. También confirman la noción de que lo comunal no se reduce a la influencia de la Comuna de París, sino que remonta a usos y costumbres ancestrales en México.

Conclusión

La lectura de Morgan por parte de Marx no sólo produce un cambio paradigmático desde una visión progresista lineal de la historia hacia un perspectivismo multilíneal en el que hay lugar para el desarrollo desigual, los saltos y los retornos del pasado “arcaico” en el futuro próximo del comunismo. También le permite plantear, con base en la historia profunda del antiguo México, la posibilidad del levantamiento revolucionario de la comunidad en tanto comuna tal y como de hecho ocurriría en Morelos, más acá o más allá del modelo dominante de la Comuna de París. ☯



Referencias

- ALVARO, DANIEL (2015). *El problema de la comunidad: Marx, Tönnies, Weber*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- ANDERSON, KEVIN B. (2016). *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*. Chicago: University of Chicago Press, 2016.
- BOSTEELS, BRUNO (2021). *La comuna mexicana*. México: Akal.
- DUSSEL, ENRIQUE (2007). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI.
- ENGELS, FRIEDRICH (1975). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- “En Morelos” (1874). En: *La Comuna*, tomo I, núm. 1, p. 3.
- GARCIA LINERA, ALVARO (2020). “Marx y su visión multilínea de la historia”. En: Esteban Torres, Elvira Concheiro Bórquez, Félix Valdés García, Matías Bosch Carcuro, Pablo Vommario y Rodolfo Gómez. *Marx, 200 años: Presente, pasado y futuro*. (pp. 61-78). México: CLACSO.
- GILLY, ADOLFO (1971). *La revolución interrumpida. México, 1910-1920: una guerra campesina por la tierra y el poder*. México: El Caballito.
- HAROOTUNIAN, HARRY (2015). *Marx after Marx: History and Time in the Expansion of Capitalism*. Nueva York: Columbia University Press.
- KOHAN, NESTOR (2018). “Marx y las periferias latinoamericanas”. *El Cotidiano*, núm. 210, pp. 63-68.
- KRADER, LAWRENCE (1988). *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*. Trad. José María Ripalda. México: Siglo Veintiuno.
- “Ley agraria” (2019). En Laura Espejel, Alicia Olivera y Salvador Rueda. *Emiliano Zapata: antología*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.
- MARX, KARL (1971). “Formas que preceden a la producción capitalista. (Acercas del proceso que precede a la formación de la relación de capital o la acumulación originaria)”. En: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Trad. Pedro Scaron. (vol. I, pp. 433-476). México: Siglo Veintiuno.



- _____. (1981). *Ökonomische Manuskripte 1857/1858*. En: Karl Marx y Friedrich Engels. *Gesamtausgabe (MEGA)* (División 2, Tomo 1, Parte 2). Berlín: Dietz Verlag.
- _____. (1989). *Formaciones económicas precapitalistas*. México: Siglo Veintiuno.
- _____. (2019a). *Colonialismo: Cuaderno de Londres N.º XIV, 1851 (inédito)*. Ed. Farit Limbert Rojas Tudela. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- _____. (2019b). *Escritos sobre la comunidad ancestral*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- MARX, KARL y FRIEDRICH ENGELS (1980). *Escritos sobre Rusia. II. El porvenir de la comuna rural rusa*. Trad. Félix Blanco. Ed. José Aricó. México: Siglo Veintiuno
- MORGAN, LEWIS H. (1877). *Ancient Society: Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*. Nueva York: Henry Holt and Company.
- _____. (1935). *La sociedad primitiva o investigaciones en las líneas del progreso humano desde el salvajismo hasta la civilización, a través de la barbarie*. Prólogo Alfredo L. Palacios. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- _____. (1970). *La sociedad primitiva*. Prólogo Carmelo Lisón Tolosana. Madrid: Ayuso.
- MORGAN, LEWIS H. y ADOLPH F. BANDELIER (2004). *México antiguo*. Ed. Jaime Labastida. México: Siglo Veintiuno.
- MUSTO, MARCELLO. (2020). *Karl Marx 1881-1883: El último viaje del moro*. Trad. Agustín Santella. México: Siglo Veintiuno.
- RHODAKANATY, PLOTINO C. (1877). “La comuna americana”. En: *El Combate: Periódico de política, variedades y anuncios*, año II, núm. 489, p. 1.
- SHANIN, TEODOR (1990). *El Marx tardío y la vía rusa: Marx y la periferia del capitalismo*. Trad. Graziella Baravalle. Madrid: Editorial Revolución.
- SOTELO INCLÁN, JESÚS (2001). *Raíz y razón de Zapata*. México: Conaculta.
- WARD GAILEY, CHRISTINE (2006). “Community, State, and the Question of Social Evolution in Karl Marx’s *Ethnological Notebooks*”. En: Jacqueline S. Solway. *The Politics of Egalitarianism: Theory and Practice*. (pp. 31-52). Nueva York: Berghahn Books.



- WHITE, LESLIE A. (1964). "Introduction". En: Lewis H. Morgan. *Ancient Society*. (pp. XIII-XLII). Harvard: Harvard University Press.
- WOMACK, JOHN JR. (2017). *Zapata y la Revolución mexicana*. Trad. Francisco González Aramburo con Víctor Altamirano García y Emilio Kourí. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- ZORITA, ALONSO DE (1985). *Leyes y ordenanzas reales de las Indias del Mar Océano por las cuales primeramente se han de librar todos los pleitos civiles y criminales de aquellas partes y lo que por ellas no estuviere determinado se ha de librar por Las Leyes y ordenanzas de los Reinos de Castilla (1574)*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- _____. (1942). *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*. Ed. Joaquín Ramírez Cabañas. México: Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma.
- ZURITA, ALONZO DE (1840). "Rapport sur les différentes classes de Chefs de la Nouvelle-Espagne, sur les lois, les mœurs des habitants, sur les impôts établis avant et depuis la conquête, etc.". En: Henri Ternaux-Compans. *Voyages, relations et mémoires originaux pour servir à l'histoire de la découverte de l'Amérique publiés pour la première fois en français*. (pp. 51-62). París: Arthus Bertrand.



Año 8, vol 8, Núm. 16 julio - diciembre 2022 | ISSN: 2448-5241

Antrópica

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades



EDITORIAL

Gabriel Angelotti Pasteur

AGRADECIMIENTOS y otras lamentaciones

ARTÍCULOS ACADÉMICOS

Leopoldo Tillería Aqueveque

El Ser estetizado: mythos, arte y esferas en Peter Sloterdijk

Alba Valdez Tah

La problemática del Chagas en México: una revisión de los aspectos socioeconómicos y culturales en la literatura

Fernando Camacho Mora y Jeffrey Peytrequín Gómez

Producción y tecnología alfarera durante los Períodos Bagaces (300-800 d.C.) y Sapoá (800-1350 d.C.) en el volcán Rincón de la Vieja, noroeste de Costa Rica

Vanessa Estefanía Rico Lara

La importancia del contexto histórico para las bildungsroman femeninas, una aproximación a la novela *La Plaza del Diamante* de Mercè Rodoreda

Jesús Paulino Pérez Sangabriel

Cultura política y ciudadanía en el municipio de Tepetlán, Veracruz. Un acercamiento socioantropológico

Araceli Aguilar Meléndez, María Antonia Aguilar Pérez, Ayulia Starenka Güemes Báez, Cristina María Millán Vásquez, Eduardo Ponce Alonso y Violeta Vázquez Campa

Propuesta transdisciplinaria para abordar el estudio del chile (*Capsicum spp.*) en México desde las ciencias antropológicas

DOSSIER

Andrés Fábregas Puig y Edgars Martínez Navarrete

Presentación Dossier:

El corpus etnológico de Marx: perspectivas, debates y vigencias

Andrés Fábregas Puig

Lawrence Krader en México

Perla Valero

América Latina en el espejo irlandés: notas sobre el anticolonialismo de Marx

Álvaro García Linera

Marx, las comunidades y la aleatoriedad en la historia

Marcello Musto

Una reevaluación de los Cuadernos antropológicos de Marx

Fernando Huesca Ramón

El viejo Marx y las notas etnológicas en la historia de la antropología y las teorías de la historia

Bruno Bosteels

Marx con Morgan: La vía mexicana hacia la comuna



Contacto: revista.antropica@gmail.com

Disponible en: www.antropica.com.mx